Theologische Studien und Kritiken

Period
1946

ANDOVER THEOL. SEMINARY
SEP 16 1904
LIBRARY.

יהוה

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. H. Schultz und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1903, erstes Heft.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
NOV 3 1902
LIBRARY.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1903.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4.50.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und **D. E. Haupt.**

---

1 9 0 3.

Sechsundſiebzigſter Jahrgang.

Erſter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1903.

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. **E. Achelis**, D. **P. Kleinert**, D. **F. Loofs** und D. **H. Schultz**

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und **D. E. Haupt.**

Jahrgang 1903, erſtes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1903.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zum Gedächtnis D. Julius Köstlins

von

E. Kautzsch.

Im letzten Heft dieser Zeitschrift haben wir unseren Lesern bereits die Trauerkunde gebracht von dem am 12. Mai dieses Jahres erfolgten Heimgang unseres teueren, allverehrten Kollegen D. Julius Köstlin. Heute erfüllen wir die schmerzliche Pflicht, die er selbst vor 14 Jahren gegenüber seinem langjährigen Mitredaktor Eduard Riehm in überaus herzlicher und ansprechender Weise erfüllt hat: den Lesern dieser Zeitschrift, mit der sein Name seit 1873, also volle 29 Jahre, verknüpft war, seinen Lebensgang, seine wissenschaftlichen Verdienste und seine amtliche Wirksamkeit in gedrängter Übersicht vorzuführen. Ohne alles gesuchte Zutun unsererseits, das ganz sicher nicht in seinem Sinn und Geiste wäre, können sich unsere Mitteilungen nach allen den genannten Richtungen nur zu einem Ehrendenkmal für den Entschlafenen gestalten.

Eine Übersicht über seinen Lebensgang hat er uns leicht gemacht durch die treffliche „Autobiographie", die 1891 als das 9.—12. Heft von O. Wildas „Deutsche Denker und ihre Geistesschöpfungen" erschienen ist, mit der Widmung „Meinen Kindern, meinen Zuhörern, meinen Lesern".

Wir dürfen unseren Mitteilungen daraus die Bemerkung vorausschicken: der Gesamteindruck, den das Werkchen hinterläßt, entspricht dem, was von so manchem deutschen Gelehrtenleben gilt: ein äußerlich stiller, harmonischer Verlauf ohne sonderliche Stürme und Wechselfälle, und doch ein reicher Inhalt, ein

THEOL. SEMIN.

Digitized by Google

energisches Wirken und Schaffen und ihm entsprechend nicht wenig sichtbare und bleibende Frucht!

Julius Köstlin wurde am 17. Mai 1826 als der vierte Sohn des Obermedizinalrates Köstlin zu Stuttgart geboren; außer den vier Brüdern zählte die Familie noch zwei Töchter. Der Vater entstammte einer Familie, die bis in die Zeiten des Dreißigjährigen Krieges zurück lauter Pfarrer als Vorfahren aufweisen konnte. Seine Mutter war eine Tochter des unter den Königen Friedrich und Wilhelm amtierenden Ministers Otto († 1836). Leider ist sie unserem Köstlin — zum tiefen und nachhaltigen Schmerz ihres Gemahls — schon als neunjährigem Knaben (1835) entrissen worden. Aber auch seine wenigen Mitteilungen lassen erkennen, welchen hervorragenden Anteil auch sie an seiner Erziehung gehabt hat. Sie lehrte ihre Kinder beten „ohne jeden pietistischen Hauch oder gar methodistisches Drängen". Wir können danach nicht zweifeln, daß die aufrichtige und dabei so durch und durch gesunde Frömmigkeit Köstlins vor allem ein Erbteil dieser seiner Mutter gewesen ist.

In Rücksicht auf seine sehr zarte Gesundheit und eine damit zusammenhängende hochgradige Schüchternheit wurde der Knabe bis zu seinem neunten Jahre privatim unterrichtet und bezog erst 1835 das Stuttgarter Gymnasium. Nach dem frühen Tode der Mutter widmete sich der Vater trotz seiner steten Überlastung liebevoll seiner sorgfältigen Erziehung. Neben der vielfachen Anregung, die Köstlin der gründlichen Bildung des Vaters in der klassischen, wie in der neueren deutschen Literatur verdankte, hat er an ihm vor allem das Dringen auf unbedingte Wahrhaftigkeit und Pflichttreue, die strenge Zucht gegen alles Überwuchern der Phantasie, die Frömmigkeit, die vor allem in dem Gehorsam gegen den Gotteswillen besteht, zu rühmen. Zur Anregung des religiösen Lebens aber dienten vor allem geistliche Lieder, und Köstlin bekennt, daß ihm die dort empfangenen Antriebe durchs ganze Leben Freude und Frucht gebracht haben. Für den geweckten Sinn des Knaben spricht, daß ihm schon in einer der untersten Klassen Skrupel aufsteigen über das Vorherwissen Gottes und sein Verhältnis zum freien Willen des Menschen.

Digitized by Google

„Als Mann und Theolog", fügt Köſtlin bei, „habe ich gelernt, auf die Löſung auch wirklich — für dieſes zeitliche Leben — zu verzichten." Als Dreizehnjähriger wirft er ſich auf den griechiſchen Text der Synoptiker und befragt alsbald einen ſtreng pietiſtiſch gerichteten Lehrer, ob denn die auffallende Übereinſtimmung vieler Perikopen ſo zu erklären ſei, daß ein Evangeliſt den anderen benutzt habe? Sichtlich erſchrocken verweiſt ihn jener mit ſtrenger Miene einfach auf den Gott, der es ſo habe kommen laſſen.

Aus ſeiner Konfirmationszeit weiß Köſtlin den ebenſo verſtändlichen, wie anziehenden Unterricht des geiſtvollen Hofpredigers Grüneiſen zu rühmen. Gleichzeitig aber weiſt ihn ſein Vater, deſſen Wohlgefallen ebenſo den Predigten Taulers und Schleiermachers, wie Rückerts Weisheit eines Brahmanen zugewendet war, nachdrücklich auf die Rechtfertigung aus dem Glauben und den Philipperbrief hin. Wiſſenſchaftliche Förderung verdankte er im oberen Gymnaſium vor allem dem bekannten Philologen Pauli, dem Herausgeber der Realenzyklopädie des klaſſiſchen Altertums.

Eine willkommene Abwechſelung brachten in das Schulleben ausgedehnte Fußwanderungen. Die heutige Jugend könnte ſich ein Beiſpiel nehmen an der Einfachheit, mit der es dabei zuging. 1842 durchwandert Köſtlin den Schwarzwald in neun Reiſetagen und verbraucht dabei noch nicht ganz 14 Mark nach heutigem Geld. Tiefe Eindrücke hinterließ vor allem eine Beſteigung des Säntis im Jahre 1844.

In demſelben Jahre ging Köſtlin aus dem Konkurrenzexamen für die Aufnahme in das Tübinger Stift als erſter hervor. Wer da weiß, daß ſich an dieſem Examen allezeit die fähigſten Köpfe dieſer Altersſtufe beteiligen und daß dabei die Zöglinge der ſogenannten niederen (theologiſchen) Seminare vermöge des beſonderen Drills für das Stift vor den Schülern der freien Gymnaſien viele Chancen voraus haben, der vermag zu ermeſſen, welches Zeugnis jener erſte Platz für die Begabung und den Fleiß unſeres Köſtlin ablegt.

Der Eintritt ins Stift erfolgte im Oktober 1844. Mit vollen

Zügen genießt der Neuling die Freiheit zu allseitiger wissenschaftlicher Bewegung. Die Studienordnung des Stiftes führt ihn vor allem zur Philosophie. Er vertieft sich in Kant; gegen die tyrannische Herrschaft Hegels, die damals noch im Stift im Schwange war, übten die Vorlesungen Reiffs ein heilsames Gegengewicht. Dabei findet aber Köstlin noch Zeit, in Gemeinschaft mit Th. Keim das Studium des Arabischen unter der Leitung Ewalds zu beginnen und weiterhin unter Ewald und Roth auch Sanskrit zu treiben. Im Winter 1846 auf 1847 löst er, von Landerer angeregt, eine Preisaufgabe über Charakter, Ursprung und Glaubwürdigkeit des Matthäusevangeliums. Er bekennt bei dieser Gelegenheit, daß er dem Genannten und seiner lichtvollen Darlegung der Probleme überhaupt das Beste zu danken gehabt habe. Baurs geistige Größe ging ihm vor allem in den Vorlesungen über die Dogmengeschichte auf. Chr. F. Schmid zog ihn besonders durch die Lebendigkeit und Wärme an, mit der seine Vorlesungen über neutestamentliche Theologie in die geschichtliche Entfaltung der Offenbarung einführten. Mit Beck hatte er als Student nur wenig Berührung, bezeugt aber hohe Achtung vor ihm als Prediger.

Die unruhigen Zeiten, in die seine letzten Tübinger Semester fielen, zogen auch ihn in ihren Strudel hinein. Er beteiligt sich an einem studentischen Verein, der, von ehemaligen Burschenschaftlern gegründet, auf die Pflege von Sittlichkeit, Wissenschaftlichkeit und deutscher Gesinnung gerichtet war. 1847 hilft er unter der Führung des akademischen Turnlehrers einen Pöbelaufstand in der unteren Stadt dämpfen und wird im Jahre darauf durch den „Franzosenlärm" veranlaßt, sich behufs der Abwehr an dem Exerzieren mit Sensen zu beteiligen; ja er übernimmt den Vorsitz in der unterdes gegründeten Studentenvertretung und spricht im „Vaterländischen Verein" gegen die Rückberufung Heckers. Das alles aber hindert ihn nicht, im September 1848 das erste theologische Examen mit der Note „gut" zu bestehen.

Nach einem halbjährigen Vikariat in Kalw trat er im Frühjahr 1849 die für die Stiftler obligatorische „Kandidatenreise"

an. Sein Begleiter war der nachmalige Stuttgarter Stiftsprediger und Prälat Burk. Die ausführliche Schilderung dieſer Reiſe in Köſtlins Autobiographie zeigt auf Schritt und Tritt, daß ſie für ſeine theologiſche Entwickelung, wie für die Richtung ſeiner literariſchen Arbeiten von entſcheidender Bedeutung war. Über Heidelberg, wo Ullmann, und Bonn, wo Dorner und Rothe aufgeſucht wurden, nahmen die Reiſenden ihren Weg nach Oſtende, London, Edinburg. Hier wurde ein längerer Aufenthalt gemacht und mit Eifer die Gelegenheit wahrgenommen, vielfachen Einblick in die mächtig aufblühenden Werke der inneren Miſſion zu tun. Auch dem ſchottiſchen Hochland, der Inſel Staffa mit der Fingalshöhle und der ruhmreichen Inſel Jona wurde ein Beſuch abgeſtattet. Über Belfaſt und Dublin erfolgte die Rückreiſe nach London, und nach einem Abſtecher auf die Inſel Wight nach Rotterdam. Auf deutſchem Boden wurden zuerſt die drei Hanſeſtädte und Kiel beſucht, natürlich nicht ohne eine Vorſtellung bei Wichern im Rauhen Hauſe und bei Claus Harms in Kiel. Die Reiſenden fanden den letzteren „faſt blind, aber noch gar lebendig."

Eine längere Ruhepauſe wurde endlich in Berlin gemacht, unter dem Beſuch von Kollegien und in vielfacher Berührung mit den wiſſenſchaftlichen Größen des damaligen Berlin. In hohem Maße wird Köſtlin gefeſſelt durch die Vorleſungen Rankes über das Reformationszeitalter, hingenommen von der ſo anſpruchsloſen und ſelbſtloſen Perſönlichkeit Neanders mit dem lauteren, kindlichen Herzen. Den Zugang zu Schelling eröffnet ihm der Umſtand, daß dieſer ein Couſin ſeines Vaters war. Im Hauſe Schellings, der damals, 74 Jahre alt, ſeine Vorleſungen bereits eingeſtellt hatte, lernt er auch Jakob Grimm und Pertz kennen. Von hervorragenden Predigern hört er F. W. Krummacher, Nitzſch, Steinmeyer und Goßner.

In dieſe Berliner Zeit fällt auch die erſte für die Öffentlichkeit beſtimmte wiſſenſchaftliche Arbeit Köſtlins. Auf den Wunſch Wicherns verfaßte er Mitteilungen über die innere Miſſion in Schottland für die „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hauſe" (erſchienen 1849, S. 397 ff. und 1850, S. 10 ff.)

sowie eine Abhandlung über das Dogma und die religiös-theologische Entwickelung der schottischen Kirche für die neu begründete „Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" (1850, S. 17 ff.).

Vor Ostern 1850 reist Köstlin zu einem Besuch bei seinem Landsmann Öhler nach Breslau, gewinnt Einblick in die damals hochgehende unionsfeindliche Bewegung unter den schlesischen Lutheranern und empfängt auf der Rückreise in Dresden einen überaus bedeutenden Eindruck von der Persönlichkeit des kurz zuvor aus Leipzig berufenen Oberhofpredigers Harleß. In ihm begegnete Köstlin „der erste reine, jeder Union abholde bedeutende lutherische Theolog und Kirchenmann." Tiefe Eindrücke hinterließ ihm auch ein vor und nach Ostern genommener Aufenthalt in Herrnhut.

Der Sommer 1850 war dem Besuch der Universitäten Jena, Halle und Leipzig gewidmet. In Halle war es namentlich Tholuck, an dem auch er „die köstliche Gabe, persönlich anzuziehen und anzuregen", zu rühmen hatte.

Man muß den Lerneifer und die Zähigkeit des nunmehr 24jährigen Kandidaten bewundern, wenn er nach dieser Fülle von Eindrücken eine weitere Fortsetzung der Studienreise nach Süddeutschland, Genf und Paris plant. Da ergeht aus der Heimat die Aufforderung an ihn, die Stellung eines Stadtvikars in Stuttgart zu übernehmen. So begnügt er sich denn noch mit einem Streifzug über Prag, Wien, Linz, Salzburg, München und trifft Ende Mai, freudig begrüßt, wiederum im Vaterhause ein. Der Aufenthalt daselbst gestaltete sich unter der Pflege seiner jüngeren Schwester und in regem Austausch mit dem noch geistesfrischen, aber jetzt minder überlasteten Vater, sowie mit zwei in Stuttgart verheirateten Brüdern überaus angenehm, war aber leider nur von kurzer Dauer. Denn schon im Spätherbst 1850 mußte Köstlin einem Ruf als Repetent an das Tübinger Stift Folge leisten.

Die Muße, die ihm diese Stellung ließ, kam vor allem einer regen schriftstellerischen Tätigkeit zu gute. In dieser Zeit entstand sein Buch über „Die schottische Kirche, ihr inneres Leben

und ihr Verhältnis zum Staat von der Reformation bis auf die Gegenwart" (Gotha 1852), ſowie der Artikel „Schottland" in der 1. Auflage der „Proteſt. Realencyklopädie" (Bd. XIII, 701 ff.). Perſönliche Anregung empfing er, abgeſehen von ſeinem bald darauf nach Baſel berufenen Kollegen Auberlen und ſeinem alten Lehrer Landerer, nunmehr auch von Beck, ſowie von Schmids Nachfolger Palmer und nicht am wenigſten von dem geiſtvollen Ephorus des Stifts, Wilhelm Hoffmann († 1873 als Generalſuperintendent zu Berlin), dem 1852 Öhler im Ephorat folgte.

Die amtliche und literariſche Tätigkeit wurde im Herbſt 1851 durch eine Reiſe in die Schweiz, 1852 durch einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in Paris, wo er Adolf Monod beſuchte, und in Genf, wo er ſich der perſönlichen Bekanntſchaft mit Malan und Merle d'Aubigné erfreute, unterbrochen. Damit war ſchließlich auch der 1850 zurückgeſtellte Reiſeplan glücklich zur Ausführung gebracht.

Bereits im Frühjahr 1852 hatte Köſtlin zu Stuttgart die zweite Dienſtprüfung mit Ehren beſtanden und hatte nun volle Freiheit, ſich nach Herzensluſt ſeinen literariſchen Neigungen hinzugeben. Eine Frucht derſelben war „Luthers Lehre von der Kirche" (Stuttgart 1853; 2. Ausgabe 1868), ferner „Das Weſen der Kirche nach Lehre und Geſchichte des Neuen Teſtaments" (Gotha 1854; 2. vollſtändig umgearbeitete Auflage 1872), ſowie ein Jahrgang von Predigten Wilhelm Hofackers, der einſt durch eine Predigt einen tiefen Eindruck auf Köſtlin, den Gymnaſiaſten, gemacht hatte.

Durch die im Frühjahr 1853 erfolgte Verlobung mit Jungfrau Pauline Schmid, einer Tochter des Pfarrers zu Bodelshauſen bei Hechingen, war unſerem Köſtlin der Wunſch nahe gelegt, nunmehr einen eigenen Herd zu gründen. Schon hat er 1855 die Meldung um eine Pfarrſtelle in einem kleinen Städtchen der rauhen Alb zur Abſendung fertig gemacht, da trifft ein Brief ſeines Vaters ein, der ihn im Hinblick auf ſeine von Jugend auf zarte Geſundheit dringend vor dieſem Klima warnt. Voller Betrübnis zerreißt er die Meldung, nicht ahnend, wie bald ſie

doch gegenstandslos geworden wäre. Denn am folgenden Morgen überrascht ihn ein Brief Dorners mit der Berufung zum zweiten Universitätsprediger und zugleich zum Extraordinarius für die neutestamentlichen Fächer in Göttingen. Dorner wünscht schnellste Entscheidung, da dem Vernehmen nach auch anderwärts an seine Berufung gedacht werde. (Nach einer Mitteilung, die mir von anderer Seite geworden ist, hatte der Vorschlag der Göttinger Fakultät schon seit einiger Zeit im Kabinett des Königs gelegen und war von diesem plötzlich mit der Aufforderung zu schleunigster Erledigung genehmigt worden, weil er gesprächsweise von der Absicht einer anderen Fakultät, Köstlin zu berufen, gehört hatte.)

Nun galt es Eile. Kurz nacheinander wurde die Promotion zum Doctor phil. und unter Erlaß des Kolloquiums zum Lizentiaten der Theologie bewerkstelligt, am 13. September 1853 Hochzeit gefeiert und nach einer kurzen Reise in die Schweiz und den Rhein hinab von Mainz bis Köln am 1. Oktober in Göttingen Einzug gehalten.

Es waren glückliche Jahre, die Köstlin in schönem Verkehr mit Männern wie Dorner, Ehrenfeuchter, Schöberlein, dem Juristen Herrmann (dem nachmaligen Präsidenten des Berliner Oberkirchenrates), aus der philosophischen Fakultät mit Bertheau und Waitz, verleben durfte. Seine Vorlesungen erstreckten sich fast ausschließlich auf das Neue Testament; dem Alten Testament vermochte er nur einige kleine Vorlesungen über Prophetie und messianische Weissagungen zu widmen. Vor allem aber nahm ihn die Predigttätigkeit in Anspruch. Vielfache Anregung bot ihm ein „Klub" von etwa 14 Kollegen, in welchem an jedem Freitag wissenschaftliche Vorträge gehalten wurden, und zu dessen Mitgliedern u. a. auch Dorner, Waitz, Herrmann und Lotze gehörten. Weniger erfreuliche Eindrücke hinterließ ihm die Beteiligung an der Göttinger Pastoralkonferenz, in der damals die Neubearbeitung des Lutherschen Katechismus stattfand, die später auf so stürmischen Widerspruch stieß. Die große Mehrzahl der Pastoren zeigte sich in Stimmung und Benehmen gegen Dorner und Ehrenfeuchter kühl und zurückhaltend;

Köſtlin ſelbſt kam ſich in dieſem Kreiſe doch nur wie ein fremder Gaſt vor.

Der Ablauf des erſten Jahres brachte ihm infolge der oben erwähnten beſonderen Umſtände, unter denen ſeine Berufung erfolgt war, eine Audienz bei dem blinden König Georg, damit aber auch den „tiefſten und peinlichſten Mißklang auf hannöveriſchem Boden". Sie fand ſtatt in dem Schloß Montbrillant bei Hannover. Nachdem ſich das Geſpräch anfänglich um die kirchlichen Einrichtungen Württembergs gedreht hatte, bemerkte der König zum Schluß, Köſtlin werde in ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit ganz beſonders auch *das* zu lehren haben, daß allein die Monarchie dem Willen Gottes gemäß ſei. Überraſcht erwidert Köſtlin, er werde die bibliſche Lehre von der göttlichen Einſetzung der Obrigkeit getreulich lehren und hochhalten. Aber der König gibt ſich damit nicht zufrieden, ſondern betont nochmals, daß eben nach der Lehre der Schrift *nur* die Monarchie von Gott gewollt ſei, wie ja geſchrieben ſtehe: „Ehre den König". Nun fand Köſtlin den Mannesmut und Chriſtenmut zu der Antwort, daß die Monarchie auch nach ſeiner Überzeugung der Natur und dem Bedürfnis der Menſchheit am meiſten entſpreche, aber eine Lehre über ſie und ihre Alleinberechtigung könne er in der Schrift nicht finden. Der König beſtand jedoch in haſtiger und aufgeregter Rede auf ſeiner Meinung, und Köſtlin ſchied mit dem ſchmerzlichen Eindruck, „daß bei dem armen blinden Fürſten wohl nicht bloß das leibliche Auge leide". Der Charakter Köſtlins erſcheint bei dem ganzen Vorgang im rühmlichſten Licht; trotzdem erfuhr ſein Verhalten eine ganz verſchiedene Beurteilung. Einer ſeiner Kollegen hätte eine vorſichtigere Antwort gewünſcht, Herrmann dagegen, daß er doch noch ſchärfer geſprochen hätte.

Im Frühjahr 1860 erfolgte auf den Rat Nitzſchs die Berufung Köſtlins zum Ordinarius für ſyſtematiſche Theologie in Breslau, gleichzeitig auch die Promotion zum Doctor theologiae von ſeiten der Göttinger Fakultät. Im Auguſt ſiedelt die Familie nach Breslau über. Die Ortsſitte brachte für Köſtlin die Nötigung zu einer ihm gänzlich ungewohnten Arbeit, der Abfaſſung einer lateiniſchen Diſſertation („de miraculorum, quae Christus et primi

ejus discipuli fecerunt, natura et ratione") und der Verteidigung derselben in öffentlicher lateinischer Disputation. Auf diese Form des Eintritts eines Neuberufenen in das Ordinariat legte man solches Gewicht, daß man in Breslau Köstlin dringend riet, von dem ihm aus Berlin dafür angebotenen Dispens keinen Gebrauch zu machen. Die Disputation verlief denn auch leicht und ohne Fährlichkeit.

In der schlesischen Kirche fand Köstlin auf der einen Seite noch starke Reste des alten Rationalismus, auf der anderen „eine lutherische Bekenntnistreue ohne gründliche Kenntnis Luthers". Daneben stößt er auf Zerfahrenheit und vielfach auch Beschränktheit in politischen Urteilen. Von seinen Vorlesungen nimmt ihn naturgemäß vor allem die Dogmatik in Anspruch. Er bekennt bei dieser Gelegenheit, daß sie immer die weitaus schwierigste Aufgabe für ihn geblieben sei, schwieriger als die Ethik und vollends die Symbolik. Zu einer Lieblingsvorlesung wurde ihm die neutestamentliche Theologie. Über das „Leben Jesu" hielt er 1864 einen Vortrag auf dem Altenburger Kirchentage, aber niemals akademische Vorlesungen, in der längst von allen Einsichtigen geteilten Überzeugung, daß ein „Leben Jesu" in dem Sinne, in welchem man sonst Lebensbeschreibungen zu verstehen pflegt, wegen der Mängel und Lücken des uns zu Gebote stehenden Materials einfach unmöglich ist.

Von literarischen Arbeiten fielen in die ersten Breslauer Jahre außer der „Theologie Luthers" (s. u. S. 19) eine Biographie des Breslauer Reformators Johann Heß, die Köstlin auf den Wunsch Pipers für dessen „Evangelischen Kalender" (1865, S. 131 ff.) verfaßte; eine längere Abhandlung über den gleichen Gegenstand erschien in der „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens" (Bd. VI und XII; im Auszug in dem Artikel „J. Heß" in der protestantischen Realencyklopädie in der 2. und 3. [VII, 787 ff.] Auflage).

Seit 1864 wird Köstlin mehr und mehr auch in die praktisch-kirchliche Tätigkeit hineingezogen. Er tritt in diesem Jahre in die theologische Prüfungskommission ein, erhält 1865 den Titel eines Konsistorialrats, übt 1866 während der Cholerazeit Seel-

ſorge in einem Hoſpital und im Herbſt desſelben Jahres noch einmal eine regelmäßige Predigttätigkeit in der Univerſitätskirche. 1867 wird er ordentliches Mitglied des Provinzialkonſiſtoriums und 1869 als ſolches in den Streit verwickelt, der ſich an die Einführung eines neuen Geſangbuchs an Stelle gewiſſer veralteter rationaliſtiſcher Geſangbücher knüpfte. Kam es doch in einer Gemeinde, in der er als Kommiſſar des Konſiſtoriums die Einführung doppelter Liedertafeln durchſetzen ſollte, zu tätlichem Widerſtand, ſo daß Köſtlin nur durch kluges Nachgeben einem Sakrilegium vorbeugen konnte. Weiter hatte er auf einer Reihe von Kreisſynoden, gleichfalls als Kommiſſar des Breslauer Konſiſtoriums, für die Freigebung der Wahl der Gemeinde-Kirchenräte (ohne die ſogenannten Vorſchlagsliſten) zu wirken. Auch die Beteiligung an der Halliſchen Reviſion des Textes der Lutherbibel (Köſtlin trat 1868 an Nitzſchs Stelle in die ſeit 1864 zunächſt für das Neue Teſtament beſtellte Kommiſſion ein) kann füglich zu den kirchlichen Tätigkeiten gerechnet werden. Es begreift ſich, daß dem wiſſenſchaftlichen Sinn Köſtlins die zaghaften und ſpärlichen Änderungen am Luthertext des Neuen Teſtamentes durchaus nicht genügten. Er verfuhr jedoch auch hier mit der Klugheit, die er allezeit in den praktiſchen kirchenpolitiſchen Fragen bewies: er begnügte ſich mit dem Erreichbaren, anſtatt durch ein ungeſtümes Drängen auch das Erreichbare in Frage zu ſtellen. Die letzte Durchſicht des revidierten neuteſtamentlichen Textes wurde übrigens erſt 1889 von den noch lebenden Mitgliedern der Kommiſſion vorgenommen.

Im Sommer 1870, inmitten der großen kriegeriſchen Ereigniſſe, erging an ihn der Ruf in die Stellung, die er noch über 30 geſegnete Jahre bekleiden ſollte: das Ordinariat für ſyſtematiſche Theologie und die wichtigſten neuteſtamentlichen Fächer (mit Ausnahme der neuteſtamentlichen Einleitung) an der Univerſität Halle. Die Einſtimmigkeit, mit der ihn die Fakultät als Nachfolger Wuttkes vorgeſchlagen hatte, ließ ihn nicht zögern, „den Ruf ſofort mit voller Freudigkeit anzunehmen". Am 30. September 1870 zog er mit ſeiner Gemahlin und acht Kindern in Halle ein. Die Eingewöhnung daſelbſt wurde nicht wenig

durch die Erwerbung eines eigenen Hauses am Advokatenweg mit anstoßendem geräumigen Garten erleichtert.

Es konnte nicht fehlen, daß Köstlin neben seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer, an der von seinen zahlreichen Hörern ganz besonders die Klarheit und Akribie der zusammenfassenden Diktate geschätzt wurde, auch in Halle reichliche Fühlung mit den kirchlichen Interessen und Aufgaben bekam. Bereits 1873 wurde er in den Gemeinde-Kirchenrat der Laurentiusgemeinde, in deren Bereich seine Wohnung gehörte, gewählt, und er hat die Funktionen gerade auch dieses Amtes bis an sein Ende mit der größten Gewissenhaftigkeit wahrgenommen. Sein wohlerwogener, allezeit kluger und besonnener Rat genoß dafür auch ein solches Ansehen in der Kirchengemeinde-Vertretung, daß sich Schreiber dieses aus einem vieljährigen Zeitraum kaum eines Falles erinnert, in dem seine Stimme nicht Gehör gefunden hätte. Dasselbe galt von seiner Wirksamkeit auf den Kreis- und Provinzial-Synoden, sowie insbesondere auf der Generalsynode von 1875. Nicht übergehen kann ich in diesem Zusammenhange das erbauliche Beispiel, das er durch seine ganz regelmäßige Teilnahme an den Gemeindegottesdiensten gab. Wenn er je an dem gewohnten Platz fehlte, dann wußte man bestimmt, daß er entweder von Halle abwesend oder durch Unpäßlichkeit fern gehalten war.

Bemerkenswert ist, wie sich Köstlin bei der Besprechung seines Anteils an dem kirchlichen Leben über das Parteiwesen ausspricht, das er in Halle teils vorfand, teils im Verlauf der Jahre zu erleben bekam. Ist ihm die Spaltung in kirchliche Parteien schon an sich schmerzlich, weil durch die kirchlichen Fragen und Interessen nicht erfordert, so begreift er vollends nicht, was eigentlich die Spaltung der mehr rechtsstehenden Partei in die Mittelpartei (sie selbst nennt sich bekanntlich „evangelische Vereinigung") und die sogen. Hofpredigerpartei (die Partei der „positiven Union") nötig gemacht haben sollte. Köstlin hielt sich bis an sein Ende treulich zu der erstgenannten, war aber ebenso redlich bemüht, die zu einem guten Teile mehr künstlich aufgebauschten als tatsächlichen Gegensätze zu mildern

und ein möglichſtes Zuſammengehen der Berliner mit den Halliſchen Theologen zu ermöglichen. Er fand jedoch wenig Anklang damit; auf der Generalſynode von 1875 war vielmehr eine vollſtändige Spannung, ein ſcharfer und bitterer Gegenſatz zu konſtatieren. Um ſo erfreulicher war es, daß ſein Eintreten (als Hauptredner der Mittelpartei) für die Erweiterung der Laienvertretung von Erfolg gekrönt war. Es iſt bezeichnend, daß er über ſeine Stellungnahme in dieſer Frage von der Synodalminderheit ſo böſe Urteile zu hören bekam, wie über keinen anderen Schritt, den er je in ſeinem Leben öffentlich getan. Erſcholten doch „Anklagen und Weherufe, als ob wir das Wohl der Kirche weltlichen Rückſichten preisgegeben, ja unſer eigen Gewiſſen auf immer verletzt hätten." Aber mit Fug kann Köſtlin darauf hinweiſen, daß durch den weiteren Verlauf der Dinge keine einzige von dieſen Klagen und Befürchtungen gerechtfertigt worden iſt.

Seit 1875 wird der harmoniſche Verlauf ſeiner amtlichen und literariſchen Tätigkeit eigentlich nur durch ſolche Fakta unterbrochen, die mit der Übernahme neuer Würden und damit auch neuer Bürden verbunden waren. Seit 1877 gehörte er als ordentliches Mitglied (ſpäter mit dem Titel eines Oberkonſiſtorialrats) dem Provinzialkonſiſtorium zu Magdeburg an. Vom Juli 1877—78 bekleidete er das Amt eines Rector magnificus an der Univerſität und hatte in dieſer Eigenſchaft die Freude, ſeine alma mater Tubingensis bei deren 400jährigem Jubelfeſt begrüßen zu können. 1880 übernahm er den Vorſitz in der Halliſchen Kommiſſion für die erſte theologiſche Dienſtprüfung in der Provinz Sachſen, und hat auch dieſes Amtes bis kurz vor ſeinem Ende mit der peinlichen Sorgfalt, die ihn in allen geſchäftlichen Dingen auszeichnete, gewartet. Daneben war er Mitglied aller Provinzial- und Generalſynoden ſeit ſeiner Überſiedelung nach Halle; in die letztere wurde er, als er auf eine Wiederwahl in die Provinzialſynode verzichtet hatte, durch „königliches Vertrauen" berufen. Seit 1879 war er überdies Mitglied des General-Synodalrats, ſeit 1885 des General-Synodalvorſtands. In welchem Maße Köſtlin ſchon nach den erſten zehn Jahren ſeiner Halli-

schen Wirksamkeit hier eingewurzelt war, geht vor allem aus der Tatsache hervor, daß er einen 1881 an ihn ergangenen Ruf nach Berlin ohne sonderliches Bedenken ausschlug.

Der Leser dieses Lebensabrisses wird längst bemerkt haben, daß ich die Tätigkeit Köstlins, die ihm in erster Linie eine bleibende Bedeutung seines Namens als Gelehrter und Schriftsteller sichert — ich meine seine rastlose Arbeit auf dem Gebiet der Lutherforschung — bisher geflissentlich übergangen habe. Das ist geschehen, weil ein voller Eindruck von der Bedeutung dieser Leistungen nur in zusammenhängendem Überblick gegeben werden kann. Und dieser Überblick wird ganz von selbst noch einen anderen Eindruck hervorrufen: daß Köstlin vor allem diesen Teil seiner Lebensarbeit im Auge hatte, wenn er in seiner Selbstbiographie urteilt: „Ich sehe im Rückblick auf mein ganzes Leben überall eine Fügung Gottes, durch welche mir die wichtigsten Aufgaben alle ohne ein willkürliches Wählen und Suchen meinerseits zugefallen sind, und im Eingehen darauf habe ich seines Segens immer wieder froh werden dürfen."

Die Hinweisung auf den herrlichen Stoff geht bis in seine früheste Jugend zurück. Er wird für Luther begeistert durch Erzählungen im Anschluß an Bilder, noch ehe er selbst lesen konnte. Namentlich wußte seine ältere Schwester sein Interesse für den Reformator anzufeuern. Als Zwölfjähriger vertieft er sich in die Lutherbiographie von Pfitzer und vergißt sich wiedererzählend so weit, daß er selbst das Tintenfaß schwingt und auf den sauberen Fußboden entleert. Als reiferer Gymnasiast wird er „in unvergeßlicher Weise ergriffen und bewegt" von dem Abschnitt „Luthers Anfänge" in Rankes „Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation", den ihm sein Lehrer Cleß einmal wie zufällig in die Hand gegeben hatte. Durch einen anderen Lehrer, den trefflichen Albert Schott, wird er zuerst auf Luther als den Klassiker der deutschen Sprache hingewiesen. Als Student im letzten Studienjahr wird er von Beck, der doch „den Lutheranern für heterodox galt und es auch war", zu fleißigem Lesen in Luthers Schriften ermahnt (wobei Beck speziell die Ausbildung fürs Predigen im Auge hatte). Er erwirbt aus dem Nachlaß

Schotts die bis dahin erschienenen Bände der Erlanger Ausgabe von Luthers Deutschen Schriften und wird namentlich von der „Freiheit eines Christenmenschen" mächtig ergriffen. „Hier tat sich eine lichte evangelische Anschauung vor mir auf, die mir neu war, auch nach allem, was ich bisher in den historisch-theologischen und dogmatischen Vorlesungen gehört hatte."

Erneute Anregung brachte ihm im Winter 1849 auf 1850 selbständige eingehende Arbeit an der deutschen Reformationsgeschichte und an Luther, zu der er sich namentlich den in Schottland empfangenen Eindrücken gegenüber angetrieben fühlte. Er fertigt aus de Wettes Ausgabe von Luthers Briefen ausgedehnte Auszüge, die ihm nachmals zu einer höchst wertvollen Grundlage wurden und ihm allseitige Winke und Weisungen für alle seine ferneren Lutherstudien boten.

Ein ungesuchter Anlaß brachte endlich sechs Jahre später die schriftstellerische Betätigung Köstlins in der Lutherforschung in Fluß. Professor Herzog in Erlangen überträgt ihm auf Anraten von Thomasius den Artikel „Luther" für die erste Auflage der „Protestantischen Real-Encyklopädie"; er erschien 1857 in Bd. VIII, S. 568—617 (in 3. Auflage XI, 720 ff.; 1902). Eine Bemerkung am Schluß dieses Artikels, daß „eine irgend genügende wissenschaftliche Darstellung von Luthers gesamter dogmatischer und kirchlicher Anschauungsweise und von der geschichtlichen Entfaltung derselben nicht existiere", veranlaßte Köstlins Freund, den Stuttgarter Buchhändler Fr. Steinkopf, ihn zur Abfassung einer „Theologie Luthers" für seinen Verlag aufzufordern. Durch die Übersiedelung nach Breslau verzögert, erschien sie Ende 1862 [1]) und hat nicht am wenigsten dazu beigetragen, daß ihr Verfasser fortan zu den besten Kennern des Reformators gezählt wurde. Er selbst klagt freilich noch in seiner Autobiographie, daß „das mancherlei Neue, das er in ihr vorgebracht und teilweise nicht ohne vorangegangene eigene Bedenken aus-

1) Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. Stuttgart 1863, 2 Bände. Die 2. Ausgabe von 1883 ist nur eine sogenannte Titelauflage.

gesprochen habe, nirgends weiter gefördert oder auch nur erörtert und wahrgenommen worden sei: ein eigentümliches Zeichen für eine Zeit, wo doch so viele für treue Lutheraner gelten und also doch wohl für Luthers Lehre interessiert sein wollten." Eine Bestätigung findet diese wohlberechtigte Beschwerde Köstlins durch den Umstand, daß die zweite (von ihm selbst als „vollständig neu bearbeitet" bezeichnete) Auflage erst 39 Jahre später (1901) erschien.

Größere Popularität erlangte begreiflicherweise das Hauptwerk seines Lebens, die Lutherbiographie. Die Aufforderung zu dieser Arbeit erging an ihn im Sommer 1869, wiederum ganz ungesucht und unerwartet. Es galt die Vollendung des (Elberfeld 1861) von Nitzsch eingeleiteten Sammelwerks „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche". Band 3 bis 8, die Biographieen der Mitarbeiter und Schüler Luthers, waren nahezu vollendet, nur Band 1 und 2 mit der Lutherbiographie stand noch aus. Endlich ergab sich, daß der damit Betraute seiner Aufgabe nicht nachkommen könne. In solcher Not wandte sich der Verleger an Köstlin mit der dringenden Bitte, für jenen einzutreten. Köstlin schwankte; er verhehlte sich, durch die bei der Heßbiographie gemachten Erfahrungen belehrt, keineswegs die großen Schwierigkeiten, die eine gleichzeitig streng wissenschaftliche und doch auch wieder für den größeren Kreis der Gebildeten berechnete Darstellung mit sich bringen mußte. Auch sein Kollege, der Kirchenhistoriker Reuter, riet ihm kurzweg von der Arbeit ab. Aber schließlich — die folgenden Worte sind überaus bezeichnend für den wissenschaftlichen und ethischen Charakter unseres Köstlin — „schlug meine alte Liebe zum Gegenstand durch, und zwar, wie ich wohl sagen darf, nicht bloß meine Neigung, mich ihm zu widmen, sondern auch die Gewißheit, daß das Werk nun einmal getan werden sollte und daß ich einen anderen Arbeiter dafür nicht zu nennen wüßte und, wenn es einem schlechten zufiele, dafür mit die Verantwortung trüge".

Daß sich Köstlin bei der Ausarbeitung von bestimmten, wohlerwogenen Gesichtspunkten leiten ließ, ergibt sich aus folgender

Äußerung in der Selbſtbiographie: „Während ich es nötig fand, möglichſt auf die Hauptperſon, Luther, mich zu beſchränken und manches, was mit ſeiner Geſchichte zuſammenhing, weniger weit, als es an ſich wünſchenswert war, zu verfolgen, glaubte ich wenigſtens auf alle Einzelheiten ſeines Lebens und alle Notizen darüber die Arbeit ausdehnen zu müſſen, die ich nun einmal als erſter übernommen habe und die vielleicht nicht ſo bald einer übernehmen werde. Um ſo mehr ſuchte ich in der hierdurch erſchwerten Darſtellung jede unnötige eigene Zutat zu vermeiden und dem maſſenhaften Stoff möglichſt eine Geſtaltung zu geben, bei der er in ſich ſelbſt licht werde und durch ſich ſelbſt wirke".

Von der Gründlichkeit, mit der Köſtlin bei den Vorarbeiten zu dieſer Biographie zu Werke ging, zeugen eine Reihe von Monographieen, die er ſeit 1871 veröffentlichte. Es ſind dies: „Geſchichtliche Unterſuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßſtreit" („Theol. Studien und Kritiken" 1871, I, 7 ff.); „Über Luthers Geburtsjahr" (ebenda 1872, I, 163 ff.); „Die geſchichtlichen Zeugniſſe über Luthers Geburtsjahr" (ebenda 1873, I, 135 ff.); „Die Frage über Luthers Geburtsjahr und eine neue Frage in den Jahren 1509—1511" (ebenda 1874, II, 313 ff.); „Luthers Rede in Worms am 18. April 1521" (Halliſches Oſterprogramm von 1874, ſowie in den „Theol. Studien und Kritiken" von 1875, I, 129 ff.). Erwähnung verdient endlich auch die gehaltvolle Beſprechung von Dieſtelmanns Schrift über „Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsſtreit" (ebenda 1875, S. 373 ff.).

So vorbereitet erſchien denn 1875 zu Elberfeld: „Martin Luther, ſein Leben und ſeine Schriften" in zwei Bänden. Das nach dem Obigen von Köſtlin beabſichtigte Zurücktreten des Schriftſtellers hinter dem Stoff gab zu einigen Bemängelungen der Darſtellungsform Anlaß. Dagegen urteilte die „Revue chrétienne": ein wirkliches Talent der Darſtellung ſei hier mit ſolider Gelehrſamkeit vereinigt, das Ganze von wahrhaft deutſchem und chriſtlichem Geiſte beſeelt. Aus der Wedekindſchen Stiftung für deutſche Geſchichtſchreibung wurde ihm ein Preis

mit der Motivierung zu teil, „die einfache und allgemein verständliche Darstellung entbehre doch nicht einer gewissen Anmut und feßle in wachsendem Maße". Sehr erfreulich ist auch, daß Köstlin diesmal nicht, wie bei der Theologie Luthers, über einen Mangel an Einwirkung auf die Lutherforschung zu klagen hat. Vielmehr: „weit über meine Erwartungen ging, wie ich wohl sagen darf, die Hilfe und Anregung, welche das nur allzu rasch entstandene Buch weiteren Arbeitern an der Geschichte des Reformators und der Reformation dargeboten hat, und diesen durfte dann wiederum ich selbst dankbar werden". — Eine zweite, „neu durchgearbeitete" Auflage des Werks erschien 1883; ein unveränderter Abdruck derselben von 1883 ist als 3. Auflage, eine Titelausgabe von 1889 als 4. Auflage bezeichnet. Mit der Vorbereitung einer wirklichen 3. Auflage war Köstlin in seiner letzten Lebenszeit beschäftigt und hat für dieselbe noch 544 Seiten eigenhändig revidiert. Der erste Korrekturbogen von dieser neuen Auflage traf am Todestage des Verfassers in Halle ein. Das Werk wird nunmehr von anderen bewährten Händen zu Ende geführt werden.

Ein Auszug aus dem größeren Werk [1]) ist „Luthers Leben", mit authentischen (anfangs 59, von der 3. Auflage ab 64) Illustrationen und sechs Beilagen in einem Bande (zuerst Leipzig 1882; 9. Auflage [54.—57. Tausend] 1891). Köstlin berichtet selbst darüber: „Die Arbeit daran gewann bald raschen Fluß; freudig sah ich vor mir aus dem überreichen, breiten Stoff ein gedrängtes und, wie ich meine, lebendiges Bild des Reformators aufsteigen; die Feder führte mir die treue Hand derjenigen, der das Buch mit treffenden Lutherworten dediziert ist".

War schon diese kleinere Biographie so gut wie die zweite Auflage des größeren Werks auf das große Lutherjubiläum

1) In die Zwischenzeit zwischen der großen und kleinen Lutherbiographie fällt nur, wie hier der Vollständigkeit wegen angemerkt sein mag, der Aufsatz „Luthers letzter Verkehr mit Staupitz" (Theol. Studien und Kritiken 1879, IV. 703 ff.), sowie eine erneute Erörterung von „Luthers Rede in Worms" (s. o.) in Herbsts „Deutschem Literaturblatt" 1881, S. 117 ff.

von 1883 berechnet, ſo brachte das gleiche Jahr für Köſtlin noch mehrfachen weiteren Anlaß, ſeinen evangeliſchen Glaubensgenoſſen einen Anteil an den Früchten ſeiner meiſterhaften Forſchung zu gönnen. In volkstümlicher Weiſe geſchah dies in der von der hiſtoriſchen Kommiſſion der Provinz Sachſen veranlaßten Feſtſchrift „Martin Luther, der deutſche Reformator", Halle 1883. Sie war zur Verteilung in den oberen Klaſſen der gelehrten Schulen beſtimmt und erſchien 1884 in der 22. Auflage. Die bei der Säkularfeier in Erfurt (8. Auguſt 1883) gehaltene Feſtrede erſchien in „Erinnerung an die Erfurter Lutherfeier", Erfurt 1883; die am 13. September 1883 in Wittenberg gehaltene in „Der Luthertag in Wittenberg", Wittenberg 1883, endlich die bei der Lutherfeier in Halle gehaltene in den „Theol. Studien und Kritiken" 1884, S. 276 ff. — Ein weiteres Verdienſt erwarb ſich Köſtlin im Jubeljahr durch die Abfertigung des bekannten Pſeudohiſtorikers J. Janſſen, der in ſeiner Geſchichte des deutſchen Volkes unſeren Luther „mit Hilfe reicher hiſtoriſcher Gelehrſamkeit zum Gegenſtand einer ebenſo bösartigen wie klug vorſichtigen Darſtellung" gemacht hatte. Köſtlins Gegenſchrift „Luther und J. Janſſen, der deutſche Reformator und ein ultramontaner Hiſtoriker" (Halle 1883) erlebte in demſelben Jahre drei Auflagen.

Mehr als durch dieſe äußeren Erfolge (zu denen ſich beiläufig auch die bei der Lutherfeier in Marburg erfolgte Verleihung des juriſtiſchen Doktorhutes geſellte) wurde Köſtlin dadurch erfreut, daß in jenem Lutherjahr ein längſt von ihm gewünſchtes und ſeit Ende 1880 in Gemeinſchaft mit Paſtor Knaake in Berlin tatkräftig vorbereitetes Unternehmen greifbare Geſtalt annahm: 1883 erſchien zu Weimar der 1. Band der großangelegten „Kritiſchen Geſamtausgabe" von D. Martin Luthers Werken (die Weimarſche, wegen der reichen Unterſtützung durch Kaiſer Wilhelm I. und ſeine Nachfolger auch die Hohenzollern-Ausgabe genannt). Köſtlin hat dieſem großen Werke anfangs als auswärtiger Beirat, bald auch als ordentliches Mitglied der dafür in Berlin eingeſetzten Kommiſſion bis an ſein Ende gedient. Nicht minder begann 1883 der 1882 auf Anregung des

Archivrats Jacobs in Wernigerode gestiftete „Verein für Reformationsgeschichte" seine Wirksamkeit mit der Herausgabe populärer Schriften und hat sich seitdem unter dem Vorsitz Köstlins einer hohen Blüte zu erfreuen gehabt.

Weitere eigene Beiträge Köstlins zur Lutherforschung sind: der Zusatz zu Buchwalds Abhandlung über den Streit Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, in den „Theol. Studien und Kritiken" 1884, S. 571 ff.; „Luthers Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520 und seine Echtheit", ebenda 1890, S. 597 f. nebst einem Nachtrag, S. 765 ff. Zu der am 31. Oktober 1892 von Kaiser Wilhelm II. inmitten einer glänzenden Versammlung vollzogenen Einweihung der restaurierten Wittenberger Schloßkirche war Köstlin erst Mitte Juni mit der Abfassung einer Festschrift beauftragt worden. Er entledigte sich dieser Aufgabe in vorzüglicher Weise durch die Schrift „Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg" (Wittenberg 1892). Erläuterungen und Nachträge zu dieser Festschrift bietet Köstlins Selbstanzeige in den „Theol. Studien und Kritiken" von 1893, S. 603 ff. Durch den Umbau der Schloßkirche war auch der alte Streit wieder in Fluß gekommen, ob die Überreste Luthers tatsächlich noch in dem Grabe am Fuße der Kanzel vorhanden und nicht vielmehr während des Schmalkaldischen Krieges durch seine Freunde an einen geheimen Ort auf dem benachbarten Lande geflüchtet worden seien. Köstlin äußert sich dazu in einer Anzeige von L. Wittes Schrift über die „Erneuerung der Schloßkirche zu Wittenberg" in den „Theol. Studien und Kritiken" von 1894, S. 625 ff., sowie ebenda 1897, S. 192 ff. in dem Aufsatz „Zur Frage über Luthers Grab", und vor allem in dem hochinteressanten Nachtrag „Luthers Grabstätte in Wittemberg", S. 823 ff. Köstlin konnte hier auf Grund der Aussage glaubhafter Zeugen mitteilen, daß das Grab Luthers bereits am 14. Februar 1892 von zwei bauverständigen und beim Umbau beteiligten Männern heimlich geöffnet worden war. Dabei ergab sich, daß das Holz des Sarges zu einer ganz morschen, zerbröckelnden Masse geworden, das Zinn zerstückelt, indessen noch ziemlich wohl erhalten war. Unter dieser Masse fanden sich

denn auch die geſuchten Gebeine, „regelrecht gelegt“, in noch ziemlich gutem Beſtand. Von einem Gewande zeigte ſich nichts mehr, auch ſonſt nichts, was der Leiche beigegeben geweſen wäre.

Mit dieſer Veröffentlichung, durch die eine mehrhundertjährige, auch in Wittenberg ſelbſt vielverhandelte Streitfrage ihre endgültige Erledigung fand, ſchließt in würdiger Weiſe die lange Reihe von Beiträgen, die Köſtlin auch neben der großen und kleinen Biographie zur Aufhellung des Lebensganges des Reformators geliefert hat. Ein letzter Beitrag zur Verbreitung der Kunde von dieſem Leben in den weiteſten Kreiſen fällt in das vorhergehende Jahr und mag um der Vollſtändigkeit willen hier noch erwähnt ſein. Wir meinen: „Martin Luther, dem deutſchen Volke geſchildert in 48 bildlichen (radierten) Darſtellungen von Guſtav König und in geſchichtlichen Ausführungen von J. Köſtlin“ (Berlin 1896).

Bis 1895 hatte Köſtlin ſeine vielfältigen amtlichen und außeramtlichen Verpflichtungen in vollem Umfang wahrgenommen. Die Rückſicht auf ſeine Geſundheit nötigte ihn zu allmählicher Abrüſtung. Er erbat für Oſtern 1896 Befreiung von den Vorleſungen und zog ſich gleichzeitig auch von der Beteiligung an den Synoden zurück. Dagegen behielt er den Sitz im Konſiſtorium zu Magdeburg, ſowie den Vorſitz in der theologiſchen Prüfungskommiſſion. Auch an den Fakultätsangelegenheiten nahm er fortgeſetzt regen Anteil. Die teilweiſe Entlaſtung übte eine ſehr günſtige Wirkung auf ſein Geſamtbefinden aus. Wie er mir gelegentlich mitteilte, hatte ihn lange die Befürchtung geplagt, es könne ihm plötzlich auf dem Katheder die Stimme verſagen. Dieſer Gedanke war ihm ſo peinlich geworden, daß der Schlaf darunter litt. Der Rücktritt vom Katheder brachte ihm eine ſolche Erleichterung, daß er ſichtlich noch einmal die alte Rüſtigkeit und Munterkeit gewann. Er nützte ſie zu einer geſteigerten literariſchen Tätigkeit. Hierher gehört in erſter Linie die völlige Neubearbeitung der Schrift, die er bereits (Gotha) 1859 unter dem Titel „Der Glaube, ſein Weſen, Grund und Gegenſtand, ſeine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche“

veröffentlicht hatte. Jetzt lautete der Titel: „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart" (Berlin 1895). Treffend sagt von dieser Neugestalt des Buches H. Wendt [1]), man merke es ihm durchweg an, daß in ihm die reife Frucht einer tiefgewurzelten und ausgebreiteten theologischen Lebensarbeit dargeboten werde. „Die Klarheit und Sicherheit, mit der der Verfasser seine Gesamtanschauung durchzuführen weiß, die Gründlichkeit, mit der er die Probleme anfaßt und auf die Schwierigkeiten eingeht, die ruhige, maßvolle Art seines Urteils, auch wo er gegnerische Meinungen abweist, und die vortreffliche, abgeklärte Form der Darstellung wirken höchst wohltuend und anziehend auf den Leser." Und am Schluß derselben Besprechung gibt ihm Wendt das schöne Zeugnis: „Die besonnene und im besten Sinne vermittelnde Art und Weise, wie Köstlin die brennenden theologischen und kirchlichen Streitfragen behandelt, wie er überall den vollen, warmen Ausdruck seiner positiven, christlichen Glaubensüberzeugung mit verständnisvoller Würdigung der modernen wissenschaftlich-theologischen Arbeiten und ihrer Resultate zu verbinden weiß, ist m. E. wahrhaft vorbildlich."

Gleichfalls eine reife Frucht vieljähriger Vertiefung in den Gegenstand ist Köstlins „Christliche Ethik" (Berlin 1899; seit 1898 in zehn Lieferungen erschienen). Schon der Umfang des Buches (707 SS.) zeigt, daß es nicht als ein Kompendium, sondern als ein Lesebuch gedacht ist, das in allseitiger, auch gebildeten Nichttheologen wohl verständlicher Erörterung die ethischen Probleme mit Rücksicht auf die Bedürfnisse auch des modernen Menschen vorführen will. Die letzten Arbeiten Köstlins galten, wie schon oben erwähnt, der Lutherforschung. Nach Erledigung der vollständigen Neubearbeitung von „Luthers Theologie" (1901; s. o. S. 19) ging er an die Revision der großen Lutherbiographie. Inmitten dieser ihm so lieben Arbeit ist er zu seiner Ruhe eingegangen. Zunehmende Altersbeschwerden hatten ihn nach Neujahr 1902 bewogen, um Enthebung von seiner Tätigkeit im Konsistorium und damit auch von der Leitung

1) „Theol. Literaturzeitung" 1895, Nr. 25.

der theologiſchen Prüfungskommiſſion nachzuſuchen. Eben hatte er den gewünſchten Abſchied erhalten, da ſtellten ſich in der Himmelfahrtswoche bedenkliche Anzeichen von Herzſchwäche ein. Zwar konnte er am Sonnabend vor Exaudi noch einen kurzen Spaziergang unternehmen, aber die beiden folgenden Nächte brachten ſchwere Stunden der Unruhe. Tagsüber lag er meiſt ſtill da, vermochte die Seinen noch zu erkennen, ja die ihm vorgeſprochenen Bibelworte und Liederverſe mit ſichtlicher Teilnahme mitzubeten, aber kaum noch zu ſprechen. Am letzten Tage trat faſt völlige Ruhe ein, bis er abends ½6 Uhr ſanft hinüberſchlummerte, fünf Tage vor der Vollendung ſeines 76. Lebensjahres. Am 15. Mai, mittags 12 Uhr, fand unter außerordentlicher Beteiligung der Univerſität und der Laurentiusgemeinde, ſowie auswärtiger Behörden und Delegierten die Leichenfeier in der Neumarktkirche ſtatt. Sein langjähriger Kollege, D. Hering, hielt ihm die Leichenrede über das herrliche Pauluswort Röm. 1, 16.

Die Beſtattung erfolgte auf dem anſtoßenden Kirchhof. Um ihn trauern mit der ihn überlebenden ehrwürdigen Gattin vier Söhne und fünf Töchter, ſowie eine große Zahl von Enkeln.

Die Verdienſte Köſtlins auf dem Gebiet, das er in erſter Linie als theologiſcher Lehrer zu vertreten hatte, dem der ſyſtematiſchen Theologie, werden ſeinerzeit durch eine kundigere Hand nach Gebühr gewürdigt werden. Ein Wort über die Art und Richtung ſeiner Theologie darf indes auch an dieſer Stelle nicht fehlen; es kann ſo ſchlicht und kurz ſein, wie ſeine ganze Stellung in dieſem Punkte überaus klar und einfach war. Kraft der beliebten Manier, einen jeden mit irgend welcher Parteinummer zu verſehen, hat man ihn den Vermittelungstheologen zugezählt. Falls das heißen ſoll, daß er Unvereinbares dennoch mit den Mitteln der Sophiſtik und der Selbſttäuſchung für vereinbar erklärt habe, würde er ſich die erwähnte Numerierung energiſch verbeten haben. Falls aber damit geſagt ſein ſoll, daß er die perſönliche Glaubensüberzeugung, die durch menſchliche Beweismittel weder andemonſtriert noch widerlegt werden kann,

streng gesondert wissen wollte von dem, was wissenschaftlich erkannt und bewiesen werden kann, — dann würde er sich gern zu solcher Art Theologie bekannt haben. Nur ist dann die Bezeichnung „Vermittelungstheologie" ebenso verkehrt, wie es verkehrt wäre, den der Vermittelungspolitik zu beschuldigen, der dem Kaiser gibt, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist. Die theologische Richtung Köstlins muß einem jeden verständlich, um nicht zu sagen selbstverständlich erscheinen, der den Mutterboden kennt, auf dem sie entstanden ist. Neben dem Faktor einer nicht gewöhnlichen persönlichen Begabung, den Einflüssen eines frommen Elternhauses, der sorgfältigen Leitung durch einen hochgebildeten, vielseitig interessierten Vater, den mannigfachen Anregungen von geistig bedeutenden Männern des damaligen Württemberg hat schließlich doch, wie bei so vielen hervorragenden württembergischen Theologen, die Eigenart des Tübinger Stifts das Meiste und Beste getan. Die Gründlichkeit der philosophischen Vorbildung, die vielfache Anweisung zu Detailstudien, die Gewöhnung, dem geschichtlich Gewordenen ebenso mit aufrichtiger Pietät wie mit freiem Urteil gegenüberzustehen, und vor allen Dingen die Nötigung, unausgesetzt im engsten Kreise mit Kommilitonen der verschiedensten Richtung zu verkehren, fremde Standpunkte nicht bloß zu ertragen, sondern zu verstehen und gerecht zu würdigen — das sind Wirkungen der Stiftserziehung, die auch bei unserem Köstlin allerwärts zu verspüren sind. Je gründlicher jemand seinen Stoff durchdringt und beherrscht, desto mehr wird er die Phrase hassen — das mögen die bedenken, denen die schriftstellerische Art Köstlins zuweilen allzu objektiv und nüchtern erscheinen wollte. Und je gewissenhafter jemand in saurer Arbeit eine geschlossene persönliche Überzeugung errungen hat, desto mehr Verständnis wird er für fremde Überzeugungen, sobald sie diesen Namen verdienen, an den Tag legen. Daß Köstlin diese echte Toleranz zu üben verstand, hat er vor allem auch auf kirchenpolitischem Boden sattsam bewiesen.

Aber statt der Urteile über ihn mögen lieber noch einige charakteristische Aussprüche mitgeteilt sein, in denen er selbst über

ſeine Auffaſſung religiöſer Probleme und des beſten Weges zu ihrer Löſung beachtenswerte Aufſchlüſſe gibt. Zu der Schrift Carlbloms über „Das Gefühl in ſeiner Bedeutung für den Glauben“ äußert er ſich in der Selbſtbiographie: „Dem Widerſpruch gegen den Intellektualismus ſtimmte ich bei. Aber für Glauben und Religion wollte ich das entſcheidende Gewicht nicht auf Gefühle und Gefühlseindrücke gelegt haben, ſondern auf die ſittliche Hingabe an das Göttliche, das in dieſem ſich uns kund gibt, oder auf den Willen und die Geſinnung, womit man ihnen ſich öffnet und durch ſie ſich beſtimmen läßt.“ Von ſeinem Buch über den „Glauben, ſein Weſen, Grund und Gegenſtand“ ſagt er ebenda: „Zu zeigen ſuchte ich darin, wie in uns Chriſten der Glaube als feſter, gewiſſer Herzensglaube aus ſolchen Eindrücken hervorgehe, die wir, indem die Heilsoffenbarung an uns herantritt, in uns erfahren, und wie er wirklichen Beſtand und unwandelbare Feſtigkeit gewinne durch perſönliches Erfaſſen des hier Dargebotenen und innerlich ſich Bezeugenden, durch jene innere Hingabe, durch ein Sicheinleben in die Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus. — — Abweiſen wollte ich das Glauben auf eine dem Subjekt innerlich fremde Autorität hin, zumal auf die Autorität eines Kirchentums hin, wonach zu jener Zeit auch ſo manche Glieder der evangeliſchen Kirche ſich ſehnten; abweiſen zugleich die Anſprüche eines Rationalismus, der vom Weltwiſſen oder bloß logiſchen Zuſammenhängen den Inhalt des religiöſen Glaubens gewinnen und darüber aburteilen möchte. — — Auf der Grundlage, die ich dort großenteils noch in allzu leicht hingeworfenen Zügen ausführte, bin ich mit meiner Theologie, wie mit meinem Glauben ſtehen geblieben. — Als den größten Mangel in meinen dortigen Ausführungen aber fühlte ich ſchon damals und erkannte nachher vollends immer mehr das, daß ich zu wenig fragte, wie weit denn ein Glaubensobjekt ſeinem Weſen nach wirklich dazu geeignet und beſtimmt ſei, ſo innerlich ſich zu bezeugen und Sache inneren Erlebens oder innerer Erfahrung zu werden. — Und kommen nicht auch ſchon für die Ausgeſtaltung apoſtoliſcher Vorſtellungen und Begriffe vom Göttlichen, von dem in Chriſtus

geoffenbarten Gotte, vom ewigen Gottessohn, vom Hergang der Versöhnung ꝛc., neben dem in ihnen lebenden und leuchtenden Gottesgeist, auch Einflüsse einer menschlichen Reflexion und Sprachweise in Betracht, die in geschichtlich bedingten Formen sich bewegen mußte? — Von hier aus lernte ich auch immer mehr Vorsicht und Billigkeit im Urteil über Theologen, bei denen ich echtes inneres christliches Leben und Wahrheitssinn anerkennen mußte, und die ich doch manche Momente der für mich feststehenden Wahrheit beharrlich ablehnen sah." Die letzten Sätze der Selbstbiographie aber lauten: „Schon in meiner ersten größeren Arbeit über den Glauben habe ich aufs nachdrücklichste anerkennen müssen, daß wir hier doch immer auf jenes stückweise Erkennen und Sehen durch einen Spiegel, wovon Paulus redet, angewiesen sind und bleiben. Möge Gott uns zu demjenigen Ende führen, wo das Sehen von Angesicht zu Angesicht anhebt."

Soll ich nach dem Theologen auch über den Menschen Köstlin noch ein Wort sagen, so kann das in äußerster Kürze geschehen: schlicht und wahr — damit ist sein ganzes Wesen auf das bündigste beschrieben. Aber die Schlichtheit und Anspruchslosigkeit seines äußeren Auftretens stammte aus der Gediegenheit der ganzen Person, die von selbst auf alle besonderen Mittel, sich geltend zu machen, verzichtet, weil sie ihrer gar nicht bedarf. Sie stammte aber auch aus dem tiefernsten, religiösen Sinn, der die Dinge dieser Welt im Licht der Ewigkeit zu betrachten gewohnt ist. Sein ganzes Leben hindurch hat es ihm an vielfachen Auszeichnungen, unter anderem auch durch hohe Orden, nicht gefehlt. Man hatte aber stets den sehr entschiedenen Eindruck, daß er weit davon entfernt war, auf den Ruhm bei Menschen besonderes Gewicht zu legen.

Und mit der Schlichtheit ging Hand in Hand eine solche Wahrhaftigkeit und persönliche Zuverlässigkeit, daß man in ihr wohl den Hauptgrund für das hohe Ansehen zu erblicken hat, das er im engeren, wie im weiteren Kreise seiner Kollegen genoß. Köstlin war durchaus kein Leisetreter. Er vermochte seine Meinung sehr klar und deutlich auszusprechen; ja, wenn er aus irgend

einem Anlaß in Eifer geriet, konnte der ferner Stehende gelegentlich einen zankenden Ton heraushören. Aber das war tatſächlich nur Schein; ſein Eifer galt allezeit der Sache, die zu vertreten er für nötig fand, und er vertrat ſie, niemandem zuliebe und niemandem zuleide, ohne Bitterkeit und Rechthaberei. Und was ſein Urteil in der Fakultät galt, davon dürfte ſo mancher Umlauf derſelben Zeugnis ablegen, wenn ſich die ganze Fakultät kurzer Hand dem wohlerwogenen Votum ihres Seniors anſchloß. Und dabei blieb es auch dann, als er ſich vom Katheder zurückgezogen hatte: die Fakulttät durfte ſich bis zuletzt ſeines gewichtigen Beirates in ihren Sitzungen erfreuen. Der „geſteigerte Eindruck des Harmoniſchen, Friedlichen und Freundlichen“ in ſeinen letzten Lebensjahren, von dem ein anderer Kollege in einem Nekrolog auf Köſtlin redet, wird uns allen dauernd verbleiben und den Dank für das, was er uns geweſen iſt, wie die aufrichtige Trauer über ſeinen Verluſt lebendig erhalten!

Von den „Theologiſchen Studien und Kritiken“ war ich ausgegangen; zu ihnen kehre ich nun am Schluß nochmals zurück. Wie ſchon erwähnt, hat mit dem Heimgang Köſtlins eine 29jährige Redaktionstätigkeit an dieſer Zeitſchrift ihr Ende genommen [1]); vierzehn Jahre durfte ich ſie gemeinſam mit ihm führen. Und ich darf es heute der vollſten Wahrheit gemäß ausſprechen: es war mir allezeit eine Freude, in dieſer Arbeit mit ihm verbunden zu ſein. Sie iſt alle die vierzehn Jahre hindurch niemals auch nur durch den Schimmer eines Mißklangs getrübt worden. Seine auch hier muſterhafte Pünktlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit ſorgte allezeit dafür, daß die Geſchäfte ſchon äußerlich immer glatt verliefen. Und wie hatte ich immer aufs

---

1) Das Letzte, was er überhaupt geſchrieben hat, iſt höchſtwahrſcheinlich ein Billett, in dem er mich am 8. Mai zu einer kurzen Beſprechung von Redaktionsangelegenheiten auf den 9. Mai einlud. Sie verlief wie gewöhnlich; anfangs etwas matt, zeigte er bald die gewohnte Munterkeit und verweilte ſogar vor der Tür noch im Geſpräch. Ich hätte nimmer für möglich gehalten, daß das den Abſchied für dieſes Leben bedeuten ſollte!

neue Ursache, sein klares und treffendes Urteil über die eingesandten Manuskripte zu bewundern und dabei immer aufs neue von ihm zu lernen. Was ich persönlich an ihm verloren habe, das kam mir gerade auf diesem Gebiete recht deutlich zum Bewußtsein in einem Gefühl der Verwaisung, wie ich es vorher nicht für möglich gehalten hätte. Es gibt eben eine „Einigkeit im Geiste", die auch starke Differenzen in untergeordneten Fragen verträgt und nur zum tiefen Schmerz des Überlebenden zerrissen wird.

Ein Wendepunkt in der Geschichte dieser Zeitschrift wie der gegenwärtige mag es rechtfertigen, wenn wir die Erinnerung an eben diese Geschichte heute mit wenigen Sätzen bei unseren Lesern auffrischen. Ist doch das Geschlecht der Begründer und ersten Leser längst dem Streit der Parteien entrückt, und immer mehr lichten sich auch die Reihen derer, die die ersten Redaktoren noch von Angesicht gekannt haben.

In dem allbekannten Buch „Friedrich Perthes Leben, aufgezeichnet von Clemens Theodor Perthes", lesen wir [1]): „Der Plan zu einer theologischen Zeitschrift, welche christliche Gesinnung und christliche Lehre kräftig in der deutschen Literatur vertreten könnte, hatte Perthes schon seit Jahren beschäftigt." — „Eine neue, allgemeine theologische Zeitschrift — so schrieb er einmal — ist nicht allein wünschenswert, sondern ist notwendig, und sie ins Leben rufen zu helfen, scheint mir eine Pflicht für alle, die christliche Würde und Gelehrsamkeit genug besitzen, um es zu können." Als er im Sommer 1825 Umbreit kennen gelernt und lieb gewonnen hatte, forderte er diesen zur Übernahme der Redaktion auf. Während Umbreit die Sache mit Ullmann erwog, schrieb ihm Perthes am 7. Dezember 1825: „Mehr als je wird ein Mittelpunkt Bedürfnis, in welchem sich durch Mitteilungen frommer Männer die Zeichen des Waltens göttlichen Geistes in und durch den Zeitgeist sammeln und durch öffentliche Mitteilung sich weiter verbreiten können. Religion und Theologie dürfen nicht getrennt sein, das religiöse Gefühl nicht

1) Bd. III, S. 145 der 8. Auflage von 1896.

von der Erkenntnis, der Glaube nicht von der Wissenschaft .... Die Worte: ‚Wer nicht für mich ist, der ist wider mich' und ‚Habt Salz bei euch' und ‚Habt Frieden untereinander' scheinen mir alles auszusagen, was nötig ist, um den Charakter der Zeitschrift zu bezeichnen." Und in einem späteren Briefe: „Wir beginnen ein gemeinsames Unternehmen, durch welches wir die Wahrheit und die Ehre Gottes fördern wollen. Ich sage: gemeinschaftlich, denn ich will meine Zeit, meine Kräfte und meine Habe daran setzen, um würdigen Männern Einfluß und Einwirkung auf die Zeit verschaffen zu helfen." Und wieder an einem anderen Ort will er die neue Zeitschrift Theologen verschiedener Richtungen offen halten, „sofern sie sich wissenschaftlich tüchtig geltend machen wollen, während fromme Wohlgesinntheit ohne wissenschaftliche Tüchtigkeit so wenig Zutritt finden könnte wie eine wissenschaftliche Tüchtigkeit, welche nicht einmal das Bedürfnis zum Kampf gegen Stolz und Lust anerkennen wollte."

Wir haben diese Sätze ausgehoben aus einem doppelten Grunde. Einmal, weil sie ein Ehrendenkmal für den Begründer der Zeitschrift, Friedrich Perthes, darstellen. Man begreift es, wie nach seinem Tode († zu Gotha am 18. Mai 1843) die Redaktion der „Studien und Kritiken" schreiben konnte: „Perthes war unserer Zeitschrift mehr als Verleger; er war Mitberater und Mitarbeiter der ihm treulichst befreundeten Herausgeber." Weiter aber können obige Sätze dem Kundigen zum Zeugnis dienen, daß die Zeitschrift bis heute dem Geiste treu geblieben ist, in dem sie begründet ward. Sie läßt sich noch heute willig das Organ der „Vermittelungstheologie" nennen, nur mit dem Vorbehalt, den wir in anderem Zusammenhange bereits oben (S. 27) aussprechen mußten. Inmitten der Extreme eines übergeistlichen Kirchentums auf der einen Seite und eines schrankenlosen theologischen Radikalismus auf der anderen Seite ist sie unbeirrt ihren Weg gegangen und gedenkt ihn mit Gottes Hilfe noch weiter zu gehen.

Im Frühjahr 1827 war zu Rüdesheim von Ullmann und Umbreit, den ersten Herausgebern, in Gemeinschaft mit Gieseler,

Lücke und Nitzsch, Plan und Name der Zeitschrift festgestellt worden; das erste Heft erschien am 1. Januar 1828. Volle 33 Jahrgänge (1828—1860) wurden von Ullmann und Umbreit gemeinsam redigiert, bis 1854 im Verlage von Friedrich Perthes in Hamburg, von 1855 ab bei Friedrich Andreas Perthes in Gotha. Jahrgang 1861—1864 wurde von Ullmann und Rothe, Jahrgang 1865 von Ullmann, Hundeshagen und Riehm, Jahrgang 1866 bis 1872 von den beiden letzteren, Jahrgang 1873—1888 von Riehm und Köstlin, Jahrgang 1889—1902 von Köstlin und Kautzsch redigiert.

Zur großen Freude des überlebenden Redaktors hat sich nunmehr sein verehrter Freund, Herr Konsistorialrat Professor D. Erich Haupt zu Halle, bereit finden lassen, mit dem eben beginnenden Jahrgang 1903 in die Redaktion der „Theologischen Studien und Kritiken" einzutreten. Indem wir den verehrlichen Mitarbeitern und Lesern der Zeitschrift von dieser Neubestellung der Redaktion Kunde geben, bitten wir herzlich, der Zeitschrift das Wohlwollen, dessen sie sich nun drei Viertel eines Jahrhunderts zu erfreuen hatte, auch in der Folgezeit zu bewahren.

Abhandlungen.

1.

Die Eigenart der prophetiſchen Heilspredigt des Amos.

Von

Lic. Dr. **Boehmer**, Paſtor in Raben.

In mehr als einer Richtung inauguriert die prophetiſche Schrift des Amos eine neue Epoche in der israelitiſchen Heilsgeſchichte. Sie iſt, wenn auch vielleicht nicht das erſte, ſo doch das älteſte uns erhaltene ſchriftſtelleriſche Werk, aus Prophetenhänden hervorgegangen, und zeigt uns das Schriftprophetentum ſogleich auf einer außerordentlichen Höhe. Amos iſt der erſte, der die auswärtigen Völker wegen ihrer Sünden unter das Gericht Jahwes ſtellt, ſo viele nämlich in ſeinen Geſichtskreis gekommen ſind und Israel mehr oder weniger ſchon berührt haben, der erſte, der die Heiden mit Juda und Israel und Juda ſamt Israel mit den Heiden unter die gleiche Verantwortung ſtellt. Weiter iſt er der erſte, der von einer Auswahl in Israel weiß und nicht das ganze Volk an Jahwes Heil teilnehmen läßt, der die Scheidung zwiſchen den Frommen (שארית יוסף 5, 5) und Sündern (חטאים 9, 10) behauptet. Er iſt endlich der erſte, der ſein Zukunftsbild mit den Farben einer Wiedervereinigung der jetzt getrennten Königreiche Israel und Juda unter der Herrſchaft der davidiſchen Dy-

naſtie malt und die Vorſtellung mindeſtens anbahnt, daß auch an den heidniſchen Völkern Jahwes Heilsgedanken offenbar werden. Dagegen ſtreift er nur von Ferne das Königtum und den König der Gegenwart, und das Königtum Jahwes nennt er überhaupt nicht.

Ihm iſt das Volk und des Volkes Geſchick und Zukunft ſo ſehr die Hauptſache, daß er alle ſeine Weisſagung nur um das Volk gruppiert. Das Volk iſt ihm das Volk Jahwes, „mein Volk“; aber er erläutert dies näher, als das Volk, um das ſich Jahwe zu allen Zeiten am meiſten kümmert, zu ſeiner Rettung und Hilfe, ſeit dem Auszug aus Ägypten (2, 10. 31; 9, 7). Vor allem folgert er gerade aus dem Begriff des Eigentumsvolkes Jahwes, daß um ſo mehr Jahwe zu ſeinem Gericht und zu ſeiner Beſtrafung bereit ſei (3, 2; 7, 8. 15; 8, 2; 9, 10. 14 u. ö.).

Doch mit allen Völkern, ſoweit ſie in den Geſichtskreis Israels getreten waren, geht Amos im Namen Jahwes ins Gericht, droht der Reihe nach den Aramäern, Philiſtern, Phöniziern, Edomitern, Ammonitern und Moabitern die ſchwerſten Strafen, ehe er wider Juda und Israel predigt. Jedem dieſer Völker wirft er mancherlei Schandtaten vor, von denen er immer eine beiſpielsweiſe anführt. Bei den heidniſchen Völkern kommen durchweg Vergehen wider Israel, das Volk Jahwes, in Betracht, lauter Verſündigungen wider das Leben und die Freiheit einzelner Israeliten (1, 3. 6. 9. 11. 13). Nur den Moabitern wird eine Schandtat wider Edom angerechnet (2, 1) und auf gleiche Linie mit jenen Vergehen geſtellt. Amos hat alſo Edom nicht ſchlechtweg den übrigen Heidenvölkern gleichgeordnet, ſondern ihm ausdrücklich den Charakter eines Brudervolkes (vgl. 1, 9) zuerkannt. Daran eben tritt die Wichtigkeit, welche für Amos das Bruderverhältnis zwiſchen Israel und Edom hat, ins Licht, daß zuerſt Edom wegen ſeiner Verfolgungsſucht wider Israel geſcholten (1, 11) und Jahwes Strafe ihm in Ausſicht geſtellt wird, und dann die Sünden der Moabiter an ihrem Verhalten gegen Edom gemeſſen werden. Die Strafe, die Jahwe über die Völker um ihrer Sünden willen verhängt, iſt gleicherweiſe kriegeriſches Unwetter, das mit Feuer und Schwert wider das Land und ſeine Städte einherbrauſt

oder die Hinwegführung des Volkes verurſacht (1, 4 f. 7 f. 10. 12. 14 f.; 2, 2 f.). Amos iſt der erſte Prophet, welcher Jahwes Gericht nicht bloß das Volk Israel, ſondern auch deſſen Nachbarvölker wegen ihrer Sünden unterſtellt, doch freilich unter dem Geſichtspunkt, daß um Israels willen Jahwe auch wider die anderen Völker einſchreitet [1]).

Von der Zeit, welche auf die Beſtrafung der heidniſchen Völker folgt, wird nichts geſagt, wohl aber an einer Stelle das Wohlwollen und die Fürſorge Jahwes auch für ſie recht deutlich ins Licht geſtellt. Jahwe, der die Israeliten aus Ägypten herausgeführt hat, derſelbe hat auch die Philiſter von Kaphtor und die Aramäer aus Kir geleitet. Vor ihm ſind die ſonſt ſo verachteten Kuſchiten den Israeliten gleich (9, 7). Keineswegs iſt dies Verhalten Jahwes zum Heil anderer Völker zu ſeinem Verhältnis zu Israel in Beziehung geſetzt. Wohl aber iſt das Volk der Philiſter und Aramäer durch die Parallele mit den Israeliten dieſen gleichgeordnet, und der Erwähnung der Kuſchiten iſt nur der Sinn abzugewinnen, daß ſie als ſolche vor Jahwe ſo viel gelten, Jahwe ebenſo nahe ſtehen wie das Volk Jahwes ſelber [2]). Was Israel mehr iſt, iſt es nicht um ſeinetwillen, ſondern durch Jahwes Erwählung.

Natürlich wird Israel ganz anders beurteilt als die Heiden,

1) Es iſt keineswegs an dem, was öfter geſagt worden iſt, daß nach Amos Jahwe die Sünden Israels in gleicher Weiſe ſtraft wie in der Heidenwelt, daß er die Sünde ſtraft, wo er ſie findet, einfach um ſeiner Gerechtigkeit willen. Es iſt eine irrtümliche Annahme, daß der Prophet hierbei „offenbar" von einem natürlichen Recht ausgehe, welches ſich jedem in ſeinem Gewiſſen bezeuge. Nach dem Wortlaut des Textes ſagt der Prophet hiervon gar nichts, er will auf etwas ganz anderes hinaus: es iſt eine einzige beſondere Sünde, eine auffällig widerwärtige Schandtat, die an einem heidniſchen Volke gerügt wird, und zwar gerade an Edom, während an Israel alle Miſſetaten heimgeſucht werden, Jahwe es mit ihm ganz beſonders genau nimmt (3, 2).

2) Dieſen Gedanken ſoll nach Einiger Annahme Amos weiter durchgeführt haben, die Späteren aber hätten die Fortſetzung abſichtlich verloren geben laſſen, weil ſie ſich in dieſe Auffaſſungsart nicht hätten hineinfinden können. Allein ich meine, eine beſſere Fortſetzung als der kräftige Ausdruck in V. 8: „das ſündhafte Königreich" läßt ſich kaum denken.

aber nicht durchaus zu seinem Vorteil und Ruhm. Das Volk Jahwes muß sicher sein, daß gerade es in erster Linie um seiner Verschuldungen willen gerichtet werde. Diese werden hier nicht, wie bei den Heiden, mit einem Beispiele abgetan, sondern ausführlicher beschrieben. So schon, als es sich um Juda handelte (2, 4) [1]). Erst recht aber werden sie einzeln aufgezählt, wo es gegen Israel geht (2, 6—8. 12, und das ganze Buch des Propheten), ja ausdrücklich betont, daß die Strafe gerade darum so hart über Israel ergehe, weil es von Jahwe den Vorzug empfangen habe, sein Volk zu sein (3, 2).

Da wird eine neue Zeit anheben, in der das Volk und Reich Israel wieder blühen soll und herrlich sein wird, wie nie zuvor (9, 11—15). Im Gericht Jahwes ist es ja von seinen schlechten Elementen gereinigt: wird es gleich wie die anderen Völker alle gerichtet und in fremde Länder zerstreut, wird es auch geschüttelt und gerüttelt wie der Inhalt eines Siebes, so soll doch nichts von ihm zu Boden fallen, vielmehr der Rest wieder in die Heimat gesammelt werden. Ein Volk Israel, vereinigt aus den jetzt be-

1) Mit Unrecht hat man 2, 4. 5 für einen späteren Zusatz erklärt, denn der Ausdruck „verachten die Thora Jahwes" ist zwar eine einzelne Sünde, enthält aber sehr viele, alle, so daß Juda in diesem kleinen Satz viel mehr Vorwürfe gemacht werden als allen vorher genannten heidnischen Völkern zusammen. Naturgemäß ist auch Juda kürzer als Israel behandelt, obgleich es in derselben Beziehung zu Jahwe steht wie Israel, weil Amos' Predigt sich an Israel in erster Linie wandte. Das überraschende Resultat, daß das Gewitter, nachdem es die Nachbarvölker getroffen, endlich in Israel einschlägt, wird so durch die vorgängige Beziehung auf Juda keineswegs geschwächt, sondern die Steigerung nur verstärkt, dadurch daß, nachdem Juda vorangegangen, auch Israel an die Reihe kommt. Die gangbaren Formeln, in denen hier Judas Sünden beschrieben werden und zu denen zahlreiche Parallelen aus späterer Zeit angeführt werden, stehen eben hier im Original: insbesondere führt כזבים keineswegs ohne weiteres auf späte Zeit, da es fraglich bleiben muß, ob damit „Götzen" gemeint sind, und selbst wenn dies der Fall wäre, der Ausdruck hier einzig in seiner Art stehen würde (vgl. Hos. 7, 13). Das abschließende נאם יי endlich fehlt nicht bloß hier, sondern auch 1, 10. 12, die darum nicht für unecht erklärt zu werden brauchen, weil der Prophet zu einer mechanischen Wiederholung einer ein oder mehrere Male von ihm gebrauchten Formel nicht verpflichtet erachtet werden kann.

ſtehenden getrennten beiden Reichen, wird in ſeinem ihm von Jahwe verliehenen Lande wohnen, um nie wieder daraus vertrieben zu werden. Es wird die umwohnenden Völker alle ſich untertan machen, ſo wie es zur Zeit Davids war. Ein Nachkomme Davids wird die Herrſchaft führen und das Reich ſeines großen Ahnen in ſeiner ganzen Ausdehnung wiederherſtellen. Das Brudervolk Edom, das auch hier beſonders genannt wird (vgl. 1, 9; 2, 1), muß nicht minder wie die übrigen heidniſchen Völker Israels Beſitz ſein.

In welcher Weiſe die Wandlung der Dinge vor ſich gehen werde, hat der Prophet nicht geſagt. Am nächſten liegt die Annahme, daß er erwartet habe, Israel werde nach Ausrottung des letzten Königs aus Jerobeams Haus ſich dem Zepter des noch beſtehenden Königtums in Juda unterwerfen. Wie Juda aus dem 2, 4 f. verkündeten Gericht hervorgehen werde, kam für Amos nicht in Betracht. Daß die Herrſchaft des davidiſchen Geſchlechts mit einer verfallenen Hütte (סכה נפלת), die riſſige Wände (גדרתי פרציהן) ſchauen läßt, mit Trümmern (הרסתיו) verglichen wird, iſt wohl von dem Umſtande herzuleiten, daß der weitaus größte Teil der Herrſchaft des Ahnherrn den Nachkommen verloren gegangen war, ſo daß allerdings, wer in Davids Königtum einen ſtattlichen Bau geſehen, jetzt nur noch verfallene Gebäude, ja Trümmer erkennen konnte. An ſittliche Schäden des gegenwärtigen davidiſchen Königtums zu denken, ſind wir durch nichts genötigt noch veranlaßt [1]). Aber nicht an eine bloße Wiederherſtellung des davidiſchen Zeitalters haben wir zu denken (das wäre vielmehr ein Rückſchritt ſtatt eines Fortſchritts), ſondern an eine größere Blütezeit. Der Segen des Landbaues in dieſer zukünftigen Zeit wird in überſchwänglichen Worten geſchildert (13. 14 c. d.), und die Sicherheit vor allen auswärtigen und inneren Feinden in wenigen Worten zugeſagt (14 b). Das Glück der Bewohner des Landes wird als das denkbar größte geſchildert, und wenn dabei von ihrer religiös-ſittlichen Beſchaffenheit beinahe geſchwiegen wird, wenn von Entfernung der Götzen und vom ausſchließlichen Dienſte Jahwes,

1) Damit erledigen ſich auch die Bedenken, die von der blühenden Gegenwart unter Uſias' kräftigem Regiment hergenommen ſind.

vom Aufhören der bisherigen Sünden und der Führung eines gottgefälligen Wandels kaum geredet wird, so liegen doch alle diese Momente ohne Zweifel der herrlichen Schilderung als Voraussetzung zu grunde (gemäß 9, 8. 10).

Der Prophet hat sich das Zeitalter Davids im ganzen frei von den sittlichen Gebrechen und den religiösen Verfehlungen der Gegenwart gedacht, wenigstens hier so dargestellt. Daß alle die Sünden, die zur Zeit im Schwange gehen, in dem neuen Reich unter dem Regiment des Davidssprossen aufhören werden, ergibt sich aus der Andeutung, daß das „sündige Königtum" vertilgt, daß „alle Sünder durch Schwert fallen" sollen (9, 8. 10), und aus dem Tenor des ganzen Buches. Amos hat also bestimmte äußere Erscheinungen der Sünde, die vor Augen liegenden Greuel auf religiösem und sittlichem Gebiet gemeint, als er seine Donnerworte wider sein Volk schleuderte, und lediglich ihr Aufhören in dem neuen davidischen Reich in Aussicht gestellt. Das ist ihm so selbstverständlich, daß er mit keinem Wort darauf eingeht. Indem er die Hoffnung auf die Wiederherstellung der davidischen Herrschaft ausspricht, will er alles gesagt haben, nämlich auch dies, daß außer der Unterwerfung der Nachbarvölker auch im Inneren gute Rechtspflege und fromme Lebenshaltung walten werden. Des näheren ausgemalt wird einzig die Fruchtbarkeit des Landes, die über das bisher bekannte Maß hinausgehen soll, so daß das Land nicht mehr unter Dürre, Regenmangel, Heuschreckennot und ähnlichen Plagen zu leiden hat, sondern alle auf den Landbau verwandte Mühe fortan reichlich und überreichlich ihren Lohn findet.

Auf derselben Linie der Vorliebe für die Schönheit und Segnungen der Natur liegt es auch, daß die erhabene Vorstellung des Propheten von Jahwe gelegentlich in Naturschilderungen ihren Ausdruck findet, so 4, 13; 5, 8, wo beide Male Jahwes Macht über die leblose Schöpfung, über die Elemente und große Naturerscheinungen und Himmelskörper in einfacher, gewaltiger Sprache dargestellt wird [1]). Die Zwischenbemerkung in 4, 13 aber, daß

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Kleinerts in „Studien und Kritiken" 1898, S. 1—34, über „Die Naturanschauung des Alten Testamentes".

Jahwe dem Menſchen ſeine Gedanken eingibt, iſt eine Reminiszenz prophetenamtlicher Erfahrung.

Das ſcheint, ſo ſehr man zur Erklärung den altteſtamentlichen Standpunkt und die Anfangsſtufe in der Entwickelung des Prophetentums mit in Anſchlag zu bringen hat, gerade bei Amos weſentlich mit einem Umſtande zuſammenhängen: er iſt mit ſeiner ganzen Perſon Prophet. In ſeiner ganzen Predigt ſehen wir ein leidenſchaftlich bewegtes Herz, das von Zorn über des Volkes Schandtaten überwallt, das zwar demütige und innige Fürbitte tut (7, 1 ff.), dem es aber noch viel mehr anſteht, zu ſchelten, zu ſtrafen, niederzuſchmettern, während es von weichen Stimmungen ſelten bewegt wird. Überraſchend in ihrer Einfachheit und Kraft tritt uns die Begründung entgegen, die Amos ſeiner Stellung als Prophet ſelbſt gibt (3, 3—8). Die Propheten, welche nach 2, 11 der Vergangenheit angehören, ſtehen auf einer niedrigeren Stufe als die Knechte Jahwes, denen er ſeinen Ratſchluß mitteilt, und die nicht anders können, ſondern wie von elementarer Gewalt getrieben weisſagen müſſen, mit ihrer ganzen Perſon für Gott und ſein Wort eintreten. Überhaupt, iſt der Schluß des Buches Amos auch wirklich echt, wenn er gleich dem gewaltigen Schwung der früheren Kapitel matt nachzuhinken ſcheint, ſo ſind doch die Zweifel an ſeiner Echtheit aus der nicht unrichtigen Empfindung heraus begreiflich, daß für Amos in der Tat aller Nachdruck auf der Predigt für die Gegenwart ruhte, daß er immer hoffte, Israel werde, bevor das Schlimmſte eintrete, ſich bekehren. Wiewohl er das Gegenteil verkündigte, ſcheint ſich ſein Herz dabei nicht haben beruhigen zu können. Es kann ja gar nicht ſein, daß Jahwes Volk wirklich ſo ganz vernichtet wird, wenn ich es auch ſelber als Jahwes Wort gepredigt habe: darum, Beſſerung der Gegenwart und ihrer Schäden, das iſt die Hauptſache — ſo etwa des Propheten Gedankengang. Daraus verſteht man ſchließlich in etwas die Farbloſigkeit des Zukunftsbildes. Amos lebt ſo völlig in der Gegenwart, daß ihm das Zukunftsreich unter dem Regiment der davidiſchen Dynaſtie erſt höchſtens in zweiter Linie ſteht, wirklich nur als Anhang ſeiner Predigt in Betracht kommt.

Wenig kommt dem Propheten überhaupt auf einen König an, nicht bloß für die Zukunft, sondern auch für die Gegenwart. Wohl wird erwähnt, daß das Königshaus Jerobeams durch das Schwert seinen Untergang finden soll (7, 9. 11), aber nur nebenbei, nachdem vorher das Volk Jahwes, die ihm gehörigen „Höhen Isaaks" und Heiligtümer abgetan sind. So sehr tritt der König in den Hintergrund, daß Amos es nicht einmal der Mühe wert erachtet, zu erwähnen, was er auf die durch den Priester Amazia wider den Propheten erhobene Denunziation verfügt habe. Nur im Munde des Gegners finden wir ein stolzes Pochen auf Macht und Größe des Königtums, wenn Amazia rühmt (13): Hier ist ein Königsheiligtum, wird Gottesdienst gefeiert, der auf der Autorität des Königs steht, hier ist ein Tempel, der auf des Königs Befehl erbaut ist. Fälschlicherweise wird aus dem Text (7, 8 ff.) geschlossen, daß den Hauptinhalt der Weissagungen Amos' der Sturz des Reiches und Hauses Jerobeams gebildet habe. Der priesterlichen Botschaft (10. 11) ist das keineswegs zu entnehmen. Im Gegenteil. Dem Priester Amazia mußte selbstverständlich daran gelegen sein, den unbequemen Mahner bald los zu werden. Um sein Ziel zu erreichen, legte er allen Nachdruck auf den Punkt der Weissagung Amos', welcher nach seiner Meinung beim König den meisten Verdacht erwecken würde. Er stellt des Königs Person als in erster Linie bedroht in den Vordergrund, während sie für Amos nur ganz nebenbei in Betracht kam (vergleiche die Aussage des Amos 8. 9, in der im letzten Halbverse das Haus Jerobeams bedroht wird, mit dem Referat Amazias 10. 11, wo in beiden Versen die Person des Königs in den Vordergrund gestellt wird). Die Frage, inwieweit das Königshaus in Israel am Verderben des Volkes schuld sei, ob es gar die Hauptschuld trage, kennt der Prophet gar nicht. Nur einmal ist Volk und König in unmittelbaren Zusammenhang gestellt, nämlich 9, 8, wo Israel als הממלכה החטאה bezeichnet wird: wie wenig aber selbst hier ״ב urgiert wird, geht aus dem Parallelausdruck בית יעקב am Schluß des Verses hervor. Jahwes Volk steht freilich unter dem Regiment eines Königs, aber damit hängt sein Verderben in keiner Weise zusammen, sondern daß es

ſündig iſt, das bringt ihm den Untergang. Auch in den folgenden Verſen wird das V. 8 benannte Objekt der Beſtrafung einmal durch das dem בית יעקב entſprechende בית ישראל aufgenommen (9), ſodann durch כל חטאי עמי, was auf המ׳ החטאה zurückweiſt, erſetzt. Noch eine Stelle gehört hierher, nämlich 7, 1, wo die Schafſchur des „Königs“ lediglich als Zeitbeſtimmung dienen ſoll. Das Vorrecht des Königs, daß er das erſte Gras im Lande mähen durfte (ſo iſt der Ausdruck wohl gemeint), iſt weder erwähnt, um es gut zu heißen, noch um es anzufechten, weder nach dort, noch nach hier wird ein Schluß daraus gezogen, auch durch nichts dazu aufgefordert; ſondern es wird lediglich erwähnt, um die Größe des durch die Heuſchreckenplage verurſachten Schreckens mit der genauen Angabe ihres Termins zu rechtfertigen.

Amos hat im ganzen für den Königsnamen nicht viel übrig. Er ſcheint beinahe wie gefliſſentlich ihn zu meiden. In den Weisſagungen wider acht Völker (Kap. 1. 2) wird das Oberhaupt der angeredeten Völker niemals König genannt. Selbſt bei den Heiden macht ſich Amos in erſter Linie mit dem Volke zu tun. Haſael und Benhadad, die Könige von Damaskus, werden mit Namen genannt, doch ein Titel ihnen nicht beigelegt (1, 4). Zwar ſteht 1, 15 מַלְכָּם, es muß aber wohl מִלְכֹּם geleſen werden. Das Oberhaupt der Moabiter, anderwärts allenthalben als König bezeichnet, muß 2, 3 ſich mit dem einfachen Namen שׂרהּ begnügen. Nur einmal, nämlich 2, 1, wird ein König als ſolcher bezeichnet, aber nicht ſo, daß der an der Spitze des angeredeten Volkes ſtehende König gemeint wäre, ſondern in einem Nebenſatz kommt er vor; es iſt von einem toten König die Rede, deſſen Leichnam geſchändet worden war. Ob darin Abſicht liegt? Dann klingt es doch wie eine furchtbare Ironie, daß gerade dieſer des Königsnamens wert geachtet wird. Aber ſelbſt, wenn hier nur ein merkwürdiger Zufall walten ſollte, iſt derſelbe beachtenswert. Ein beſonderer Nachdruck liegt nach dem Zuſammenhang für Amos jedenfalls nicht darauf, daß gerade an einem König jene ruchloſe Tat verübt worden war: ſonſt hätte er ſeinen Hinweis anders gefaßt. Das Allermerkwürdigſte iſt aber, daß ſelbſt an der Stelle, wo wir

bestimmt den Königsnamen erwarten, er ausbleibt. Wohl schildert der Schluß des Buches 9, 11—15 [1]) in prächtigen Farben

1) Zwar wird die Echtheit dieses Stückes nach Wellhausens Vorgang fast von allen Neueren aufgegeben. Doch ist zu beachten, was namentlich Baleton, Amos und Hosea, deutsche Ausgabe, S. 50. 51. 124, dagegen erinnert. Es handelt sich vor allem um folgendes. Man macht Einzelheiten und den ganzen Gedankenzusammenhang dagegen geltend. Die Bezeichnung V. 8 „das sündige Königreich" für das nördliche Reich im Unterschied von Juda sei auffällig, wenn derselbe Amos 2, 4. 5; 6, 1 geschrieben habe. Allein 9, 8 ist Juda gar nicht genannt und am wenigsten gesagt oder auch nur angedeutet, daß Juda ein „nicht sündiges Königreich" sei. Sondern da es der Prophet hier lediglich mit dem Nordreich zu tun hat, so bezeichnet er dieses mit dem ihm zukommenden Namen, ohne Nebengedanken über Juda. Weiter weist man auf 3, 1 hin, wo Amos ausdrücklich von dem ganzen Geschlecht rede, das Jahwe aus Ägypten heraufgeführt habe: aber wenn man eines jeden Menschen Worte in dieser Weise auf die Goldwage legen, wenn man nach diesem Maßstabe eines modernen Redners Worte beurteilen wollte, wie vieles würde man als unecht streichen müssen. Und nun bedenke man: ein Prophet, der allermeist im Affekt und mit Pathos redet! Zu V. 9 sodann findet man auffallend, daß Amos sonst an ein bestimmtes Volk denke, das Israel exiliere (5, 27), hier aber von כל־הגוים die Rede sei, wozu Parallelen nur in der späteren Prophetie vorkämen. Allein von einem bestimmten, einzigen Volk ist jedenfalls 5, 27 kein Wort gesagt; außerdem war das assyrische Reich aus vielen Völkerschaften zusammengesetzt, worauf man sonst zu ähnlichen Stellen wie Jes. 17, 12 (wo freilich עמים steht) hinzuweisen pflegt. Zu V. 11 wendet man ein, daß der hier vorausgesetzte Zustand des davidischen Hauses und des südlichen Reiches schwer begreiflich sei, da damals in Usia ein kräftiger und glücklicher König regierte: allein ohne daß man gerade mit Keil an die Zeit des Unterganges durch die Chaldäer zu denken braucht, ist doch für die Zukunft im allgemeinen ein Verfall auch des Reiches Juda an mehreren Stellen bei Amos vorausgesetzt, nämlich da, wo Juda das Gericht gedroht ist, und auf diese Zeit der Zukunft weist das נִפֹּלֶת hin. Ebenso sind die יְמֵי עוֹלָם bei Amos nicht auffällig, wenn man hierbei an das davidisch-salomonische Zeitalter denkt. Und mit diesem verglichen, kann man sogar schon jetzt, zu Amos' Zeit, von einem trümmerhaften Reiche reden. Vor allem aber stellt man einen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen 9, 1—4 und unserer Stelle fest: nachdem dort die Drohung ausgesprochen, daß niemand dem Verderben entrinnen solle, nicht einmal das Exil das letzte Ende sei, folge jetzt V. 8—10: das Exil ist Läuterungsgericht, nur die Sünder kommen um, die Gerechten werden gerettet. „Nichts wäre schwerer begreiflich, als daß der Prophet, der mit der denkbar größten Schärfe noch unmittelbar

die Zukunft Israels und ſtellt die Wiederaufrichtung des davidiſchen Reiches in Ausſicht, welches ſowohl Israel als die Nachbarvölker umfaſſen ſoll. Allein der Königsname kommt hier nicht vor, und wenn Amos an ihm irgendwie gelegen geweſen wäre, wenn er ihn für bezeichnend zur Illuſtrierung der zukünftigen Macht und Herrlichkeit des Volkes Israel oder auch nur des

---

vorher den Untergang ſeines ganz der Ungerechtigkeit verfallenen Volkes verkündigt hatte (vgl. 9, 1—4; 5, 1. 2), dieſer Drohung ihre Spitze abbreche, ja mit ſich ſelbſt in der ſchärfſten Weiſe in Widerſpruch gerate, indem er mit der Verheißung ſchlöſſe: es wird ſchließlich doch noch alles gut werden" (Nowack). Daß „ſchließlich doch noch alles gut werden" wird, iſt nun ſicherlich nicht die richtige Wiedergabe der Meinung des Propheten, ſondern dies iſt der Gang der Dinge, daß, nachdem die von Amos bedrohten Sünder gerichtet, ein ganz neues Volk erſtanden iſt, nämlich die Nachkommen der wenigen übrig gebliebenen Gerechten. Auch 3, 12, wie man immer es wende, hat nur dann Sinn, wenn ein gewiſſer Reſt, noch ſo klein, hier als übrigbleibend angenommen wird. Man muß dort nur keine Allegorie, ſondern eine Parabel erkennen, in der der Vergleichungspunkt lautet: ſo wenig dort, ſo wenig bleibt hier übrig. Amos iſt doch wohl auch eine Ahnung davon zuzutrauen, daß es in Israel fromme Leute gebe, wenn auch noch ſo wenige. Einen Namen wenigſtens kennen wir ziemlich genau, Hoſea, der doch nicht ganz ohne Geſinnungsgenoſſen geweſen ſein dürfte. Was ſollte aus ihnen dann werden? An der Tatſache ihres Vorhandenſeins wird doch Amos nicht ganz achtlos vorübergegangen ſein Ein Volk, aus deſſen Mitte ein Hoſea hervorging, kann doch unmöglich ſo ganz und gar bis auf den letzten Mann „ſündig" geweſen ſein, abgeſehen davon, daß dies a priori unwahrſcheinlich genug iſt. „Und wie wäre es begreiflich", fährt der genannte Kritiker fort, „daß der Prophet, dem Jahwe ausſchließlich (?) Gott der Gerechtigkeit iſt, mit einem Zukunftsbild abſchlöſſe, das ſich nicht mit der Herſtellung von Recht und Gerechtigkeit in der Endzeit beſchäftigte, ſondern im weſentlichen äußeres Glück zu ſeinem Inhalt hätte?" Darauf iſt zu erwidern, es muß dem Amos als ſelbſtverſtändlich erſchienen ſein, daß, wenn alle Ungerechtigkeit im Lande vernichtet und nur Gerechte darin wohnhaft ſind, im neuen Reich lauter Gerechtigkeit waltet, und deren Folgen oder Früchte werden hier (13 ff.) beſchrieben. Mit dem verheißenden Schluß ſeines Buches ſinkt der Prophet keineswegs, mit Wellhauſen zu reden, zurück in den Wahn, den er bekämpft, ſondern er zieht einfach die doppelte Konſequenz aus dem doppelſinnigen Satz 3, 2a, nämlich: 1) um ſo ſchärfer Gottes Gericht, 2) um ſo andauernder, ja unvergänglich die liebevolle Fürſorge Jahwes für ſein Volk (vgl. Valeton, Amos und Hoſea, deutſche Ausgabe, S. 124).

davidiſchen Herrſcherhauſes gehalten hätte, ſo müßte er ihn hier angeführt haben.

Was ergibt ſich alſo, da Amos ſelbſt hier von einem König in Davids Reich ganz und gar ſchweigt, zuſammengenommen mit dem, was wir in ſeiner Schrift an Ausſagen über König und Königtum überhaupt fanden? Mindeſtens dies, daß Amos zu dem Titel König und Königtum in der Gegenwart und Zukunft Israels indifferent ſteht. Für ihn iſt der Vorzug Israels ganz unabhängig davon, ob es unter eines Königs Regiment ſteht oder nicht. Die herrliche Zukunft des Volkes Jahwe ſcheint ihm nicht daran gebunden, ob ein König an ſeiner Spitze ſtehe. Weder zur Bezeichnung der Oberhäupter in den heidniſchen Völkern noch in den beiden israelitiſchen Reichen braucht er den Königsnamen. Das Volk ſteht ihm allenthalben im Vordergrunde, und die Könige der Heiden wie Israels kommen ihm nur um der Völker willen in Betracht. Die Obmacht Jahwes über die Könige und über die Völker ſteht ihm feſt. Er denkt nicht daran, um des prieſterlichen Befehls 7, 12 willen auch nur einen Schritt aus dem Lande zu weichen; nein, vor dem König des Landes braucht er ſich ſo wenig zu fürchten, daß er unbeirrt im Namen Jahwes Drohung auf Drohung wider ganz Israel häuft. Im Namen Jahwes darf er es wagen, ſouverän über die Heiden und über Israel und ihre Könige zu verfügen.

Wir ſind bisher von der Vorausſetzung ausgegangen, daß der König Jahwe in Amos Schrift keine Stelle habe. Andere ſind freilich anderer Meinung. Man hat aus 5, 26, wo סכות מלככם und כיון אלהיכם in Parallele ſtehen, gefolgert, daß, da מלך und אלהים hier als Synonyma gebraucht ſeien, Jahwe als der König Israels bezeichnet ſei (ſo neueſtens Valeton). Wenn das nur zu beweiſen wäre! Wenn es nur nicht ſo auffällig wäre, daß die Nebeneinanderſtellung von König und Gott in bezug auf heidniſche Götter ſtattfindet. Der offenbar verächtliche Ton, in dem die fraglichen Worte geſprochen ſind, die wegwerfende Anrede „euer König“, „euer Gott“, läßt zum mindeſten nicht darauf ſchließen, daß dem Amos perſönlich die Benennung Gottes als König ſympathiſch geweſen ſei, daß er ſelber überhaupt mit dem Gott, der

hier König heißt, etwas gemein habe. Dabei haben wir noch ganz davon abgeſehen, daß eine deutlich erkennbare Parallele zwiſchen Gott und König hier nur durch eine nicht ganz leicht zu nehmende Änderung des maſorethiſchen Textes gewonnen wird, welche, wenn ihr noch ſo viel Wahrſcheinlichkeit zugeſprochen wird, doch nicht dazu angetan ſein kann, in einer ſo wichtigen Frage den Ausſchlag zu geben. Hier muß der Geſamtinhalt des Buches Amos mehr entſcheiden als eine einzelne Stelle.

Nun kann man gewiß ſagen, daß, was Amos von Jahwe verkündige, ihm tatſächlich die Stellung eines Königs beilege. Seine Stellung als Richter und Lenker der Heiden, als Vernichter und Wiederherſteller Israels könnte (im ſpäteren Sprachgebrauch) als eine königliche bezeichnet werden. Aber es iſt doch eben bezeichnend, daß er für Jahwe den Königsnamen vermeidet: weil er dem Königsnamen auf Erden ſo gleichgültig gegenüberſteht, ſo lag gerade ihm die Möglichkeit beſonders fern, Jahwe in dieſem oder jenem Sinne als König zu bezeichnen (abgeſehen von dem allgemeinen Grunde, der im Gebrauch des Melech-Namens der Gottheit und ſeinem beſonderen Sinne lag).

Faſſen wir alſo zuſammen, ſo ſteht Amos dem Titel מלך gleichgültig gegenüber. Den zukünftigen davidiſchen König kennt er und preiſt er, den König Jahwe gar nicht. Jahwe iſt ihm Richter und Lenker der Heiden, Vernichter und Wiederherſteller Israels, ohne deswegen König genannt zu werden.

2.

Die bisher unbekannte Ulmer Handschrift der deutschen Augsburgischen Konfession.

Von

Prof. **Paul Tschackert** in Göttingen.

Nachdem durch die gütige Vermittelung der Direktion des Königlich Württembergischen Haus- und Staatsarchivs zu Stuttgart mir die Benutzung der Schwäbisch-Haller Handschrift ermöglicht worden war [1]), hatte ich dieser hohen Behörde die Bitte vorgetragen, bei Gelegenheit nachforschen lassen zu wollen, ob sich etwa unter Akten ehemaliger Reichsstädte im Württembergischen noch Abschriften der Augsburgischen Konfession befinden. Dieser Bitte ist in liebenswürdiger Weise wieder sofort entsprochen worden, und als glänzendes Resultat dieser Bemühungen ergab sich die Auffindung einer Handschrift der deutschen Augsburgischen Konfession, die sich bis zum Jahre 1824 im Stadtarchive zu Ulm befand, aber in dem genannten Jahre in das Staatsarchiv zu Stuttgart gekommen ist. Die Handschrift ist eine von den zwei Beilagen, welche zu einem Briefe der Ulmer Gesandten Bernhard Besserer und Daniel Schleicher vom „Montag nach Johannis Baptistä Anno ꝛc. XXX" (27. Juni 1530) gehören, den die Gesandten als Reichstagsbericht über die Vorgänge vom 24. bis 26. Juni 1530 aus Augsburg nach Ulm an ihren heimischen Rat geschickt haben. Die hochgeehrte Direktion des Königlich Württembergischen Haus- und Staatsarchivs zu Stuttgart hat die Güte gehabt, das Schreiben der Ulmer Gesandten und beide Beilagen zu meiner Benutzung auf die Göttinger Universitätsbibliothek zu leihen. So wurde es mir möglich, die Ulmer Augustanahandschrift hier in Göttingen in aller Ruhe zu untersuchen. Es

1) Vgl. meine Abhandlung über diese Handschrift in „N. K.-Z." 1902, Heft Juni.

ist mir eine Ehre und Freude, der Königlich Württembergischen Archivdirektion zu Stuttgart und der Verwaltung der Königlichen Universitätsbibliothek zu Göttingen für den der Wissenschaft auch bei dieser Gelegenheit geleisteten Dienst ergebensten Dank zu sagen. Das Resultat der dadurch mir möglich gemachten Untersuchung ist ein recht belangreiches.

Wir lernen 1) eine bisher unbekannte vollständige Handschrift der fertigen deutschen Augsburgischen Konfession mit allen Unterschriften kennen; die Zahl der Augustanahandschriften steigt dadurch auf achtunddreißig.

2) Wir können diese Handschrift fest datieren: sie ist zwischen dem 25. und 27. Juni 1530, nach der Verlesung der Konfession, durch drei Schreiber in Augsburg geschrieben. (Bisher konnten wir nur die Nürnberger Handschrift fest datieren.)

3) Die Ulmer Handschrift ist eine Kopie der Reutlinger Handschrift; damit ist auch die Reutlinger Handschrift selbst fest datiert; diese ist am 25. Juni 1530 vorhanden gewesen und als Kopie des verlesenen Textes angesehen worden.

4) Die Tatsache, daß die Ulmer Handschrift dennoch mehr als hundert kleine Abweichungen von der Reutlinger Handschrift zeigt, wirft ein neues Licht auf die Abweichungen der uns schon bekannten autoritativen Handschriften voneinander: diese Abweichungen sind lediglich durch die Schreiber verursacht; zu grunde liegt ihnen allen nur ein Text.

Diese Sätze will ich im einzelnen zu beweisen suchen.

I. Beschreibung der Handschrift.

Die Handschrift umfaßt im ganzen 51 Folioblätter. Dieselben sind in drei Papierlagen geheftet. Die erste Lage, zwei Bogen stark, enthält die Einleitung, ohne Titel und ohne jede Überschrift, und zwar füllt der Text der Einleitung die Blätter 1, 2 und von Blatt 3 die Vorderseite und ein Drittel der Rückseite. Blatt 4 ist leer. Die Einleitung bildet so ein selbständiges Manuskript. Sie zeigt auf der ersten Seite des ersten Blattes drei verschiedene Schreiberhände: ein Schreiber schrieb von Zeile 1—6; ein zweiter von Zeile 6—14; ein dritter von

Zeile 14 an bis zum Schlusse auf der Rückseite des dritten Blattes.

Die zweite Papierlage umfaßt neun ineinandergelegte Bogen; diese haben rechts unten noch (auf jedem ersten Blatte) eine ursprüngliche Buchstabenzählung a bis l. Diese Lage enthält den Text vom ersten bis zum fünfundzwanzigsten Artikel und zwar bis zu den Worten „beicht gott dem herren" (150, 24) [1]). Ungefähr in der Mitte der Rückseite des 25. Blattes hört der Text mitten im Satze auf; der Rest der Seite ist leer; ebenso das letzte (26.) Blatt dieser Papierlage. Die ganze Lage ist von einer Hand geschrieben und zwar von derjenigen, welche in der Einleitung an zweiter Stelle (die Zeilen 6—14 auf der ersten Seite) schrieb.

Die dritte Papierlage, 12½ ineinander gelegte Bogen stark (Blatt 27—51), enthält den Rest des Textes der Konfession, von den Worten „dem warhaftigen richter u. s. w." (150, 24) bis zum letzten Worte der Unterschriften auf Blatt 49, Rückseite oben Blatt 50 und 51 sind leer gelassen. Doch wurde auf der Rückseite des letzten Blattes (von einem Ulmer Archivbeamten) der archivalische Vermerk eingetragen:

„Articuli, welche churfurst Johann zu Sachsen, marggrave Jorg zu Brandenburg, Ernst hertzog zu Braunschweig und Lunenburg, Philips landtgraf zu Hessen, Johann Friderich herczog zu Sachsen, hertzog Frantz zu Braunschweig, furst Wolffgang zu Anhalt, graf Albrecht von Mannsfeld und beede städt, Nurmberg und Reutlingen, ires glaubens halber, ubergeben."

Dazu darunter „Reichstag a° ꝛc. 1530."

Diese Lage ist von drei Händen geschrieben: Blatt 27 bis 37 schrieb eine Hand, die der ersten Hand der Einleitung (Blatt 1, S. 1, Zeile 1—6) gleicht; die nächsten vier Blätter (Blatt 38 bis 41) schrieb die dritte Hand der Einleitung; der Rest (Blatt 42—49) von der zweiten Hand der Einleitung geschrieben. — Aus der Reihenfolge der Hände und der Beschaffenheit der drei

1) Die Zahlen beziehen sich auf meine Ausgabe: „Die unveränderte Augsburgische Konfession, deutsch und lateinisch nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Kritische Ausgabe u. s. w." (Leipzig 1901).

Lagen darf man schließen, daß die drei Schreiber zum Teil nebeneinander, gleichzeitig, geschrieben, zum Schlusse sich aber gegenseitig abgelöst haben.

Ursprünglich hatte „Ulm" keine Artikelzahlen; erst eine spätere Hand, deren Duktus und Tinte sich deutlich von der originalen Handschrift unterscheiden, hat die Artikelzahlen von 1 bis 28 hinzugefügt. „Ulm" ist also aus einer Handschrift abgeschrieben worden, welche selbst noch keine Artikelzahlen besaß. Dieselbe spätere Hand hat außerdem noch zwei Eintragungen gemacht: in Artikel 20 (Handschrift 1, Blatt 11 Rückseite) ist zu dem Worte „gelert" noch der Buchstabe „n" hinzugeschrieben und so aus „gelert" „gelernt" gemacht; ferner ist in Art. 23 (Blatt 19, Rückseite) „die welt" (130, 26) hinzugeschrieben; diese zwei Worte fehlen auch in den Handschriften Reutlingen und Zerbst; sie stehen aber in Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg, auch im Textus receptus.

Sehen wir von diesen Eintragungen der späteren Hand ab, so haben wir die Handschrift „Ulm" völlig intakt vor uns und zwar erweist sie sich als eine Handschrift des vollständigen, fertigen Textes samt allen Unterschriften. Wir heben dabei folgende Umstände besonders hervor:

1) Die Handschrift hat keinen Titel; die Schreiber haben also in ihrer Vorlage keinen Titel vor sich gehabt.

2) Die Handschrift hat keine Überschriften über den einzelnen Artikeln im ersten Teile, mit einziger Ausnahme von Artikel 20, wo die Überschrift „von glauben und werken" steht; im zweiten Teile stehen die Überschriften von Artikel 22 bis 28.

3) Die Unterschriften lauten:

„Von gotts gnaden Johann, herzog zu Sachsen, churfürst.
Jorig, margraf zu Brandenburg.
Ernst, herczog zu Branschweig und Linenberg.
Philips, lantgraf zu Hessen.
Johans Friderich, herzog zu Sachsen.
Frantz, herzog zu Branschweig und Linenburg.
Fürst Wolfgang zu Anhalt.

Albrecht, graf und her zu Manßfeld
Und die baid geſanten der zwaier ſtet
Nurmberg und Reutlingen."

Sie entſprechen alſo den Unterſchriften in den Handſchriften Nürnberg und Reutlingen, genauer der Reutlinger Form, wie unten weiter ausgeführt werden ſoll.

4) Es fehlen die Artikelzahlen 1—28 (die jetzt dort zu leſenden ſind ſpäter eingetragen.) Auch Reutlingen und Zerbſt haben keine Artikelzahlen.

5) Es fehlen endlich die allerletzten Korrekturen, die uns in Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg begegnen, und von denen zuverſichtlich angenommen werden darf, daß ſie noch vor der Übergabe des Originals gemäß dem Originale in dieſe drei Abſchriften eingetragen ſind. Auch dieſen negativen Umſtand hat Ulm mit Reutlingen und Zerbſt gemeinſam. — Unſere nächſte Frage iſt die nach der Provenienz der Handſchrift: woher ſtammt ſie? und wann iſt ſie geſchrieben worden?

II. Die Provenienz der Handſchrift.

Aus dem aus Augsburg geſchickten Schreiben der beiden Ulmer Geſandten Bernhard Beſſerer und Daniel Schleicher, datiert „Montag nach Johannis Baptiſtä Anno ꝛc. XXX" an den Rat zu Ulm, ergibt ſich, daß dieſe Handſchrift an dem genannten Tage, d. i. am 27. Juni 1530, als eine der zwei Beilagen dieſes Schreibens, aus Augsburg nach Ulm abgeſchickt worden iſt. In dieſem Schreiben, das wir im Anhange vollſtändig mitteilen, berichten die beiden Geſandten ihrem Rate zuerſt über die auf dem Rathauſe ſtattgefundene Reichstagsſitzung von Freitag, dem 24. Juni 1530, wie unter anderem die Vertreter der evangeliſchen Sache („die Chur- und Fürſten ſamt der Stadt Nürnberg und Reutlingen") gebeten haben, ihr Bekenntnis, „ihre Notel", die ſie „latein und deutſch by handen gehabt", vor den verſammelten Ständen des Reiches „allda ufm haus" zu verleſen. Das ſei ihnen nicht genehmigt worden; dagegen ſei „ihnen bewilligt, daß man's auf Samſtag, wann's zwei, zu Hof wolle hören, und begehrt, ſie ſollen die Notel kaiſerlicher Majeſtät über-

geben; aber sie haben dasselbig nit thun wollen. Da hats man bei bleiben lassen." So viel über die Sitzung am Freitag, dem 24. Juni. Darauf folgt eine Nachricht vom Sonnabend, dem 25. Juni:

„Auf Samstag hat man die Notel nach der Länge gehört, in Beisein kaiserlicher und königlicher Majestät, auch der Churfürsten, Fürsten und aller Stände des Reichs. Das währte gar nahe bis sechs. Und war der Abschied, daß die kaiserliche Majestät mit samt den Ständen ihnen der Notel [d. i. sich die Notel] besehen wollte; denn der Handel wäre schwer, bedürfte guten Nachbedenkens. Also steht die Sache noch. Die Fürsten sind seither einmal oder zwei gen Hof beschickt worden; was mit ihnen gehandelt ist, konnten wir nicht erfahren. Die Predigermönche, Doctor Fabri, Doctor Eck von Ingolstadt gehen stets zusammen, traktieren feindlich. Wir achten, man werde ohne ihren Rat nicht Antwort geben. Wir schicken euch dieselbe Notel hiemit zu. Wir habens mit Not zuwegen gebracht und haben müssen zusagen, daß wir's nicht abschreiben wollen. Das haben wir gethan; habens aber die Schreiber abschreiben lassen. Der Kaiser hat verboten, man solls niemand abschreiben lassen und insonderheit vorsehen, daß es nicht in Druck käme. Darum, so wollets bei dem geheimsten behalten." Nur möge der Rat die Notel dem Prediger [1]) in der Stille zu lesen geben und ihn zur Erstattung eines Gutachtens veranlassen; doch müsse ihm verboten werden, jemand etwas davon zu sagen oder abzuschreiben.

„Es ist sonst nicht so geheim", fügen Besserer und Schleicher hinzu; „es haben viel Leut zugehört; Idelhauser, Hieronymus Gienger sind in der Stube gewesen. Darum wir achten, es werde nicht ungedruckt bleiben; aber wir wollen nicht, daß es von euch aufkäme. Wir wären annocht nicht als frei gewesen. Denn wir sagten: wenn wir's schreiben, was thut man uns? Gab man uns zur Antwort: man hätte es ihnen ver-

1) Der Prediger ist Konrad Sam in Ulm. Vgl. Keim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm. Stuttgart 1851, S. 86 ff.

boten; das verböten sie uns auch. Sie könnten nicht wissen, wann wir's schrieben oder nicht ꝛc."

Darauf folgt ein Bericht über die Audienz der Städte bei dem Kaiser am Sonntage, dem 26. Juni, mit einer Beilage, welche eine Abschrift der Eingabe der Städte vom 26. Juni enthält, was uns hier nicht weiter interessiert. Wir beschäftigen uns nur mit den Angaben über die Herstellung der Ulmer Handschrift des Augsburgischen Bekenntnisses. Hier wird gesagt:

1) „Wir schicken euch dieselbe Notel hiermit zu": die Ulmer Gesandten hegten also die Überzeugung, daß die hier übersandte Abschrift der Konfession mit dem feierlich verlesenen Texte identisch sei. Dieselbe Ansicht müssen diejenigen gehabt haben, welche ihren Text der Konfession den Ulmer Gesandten zu lesen gaben.

2) Die Gesandten „habens mit Not zuwegen gebracht und haben versprechen müssen, daß sie es nicht abschreiben wollten. Der Kaiser habe nämlich verboten, es abschreiben zu lassen; deshalb hätten die Besitzer des Textes ihnen das Abschreiben auch verboten. Die Ulmer Gesandten haben dieses Verbot für ihre Person inne gehalten; haben aber den Text durch ihre Schreiber abschreiben lassen. Die Besitzer des Textes hatten selbst durchblicken lassen, daß sie es mit dem Verbot des Abschreibens nicht genau nahmen; denn als die Ulmer Gesandten fragten, „wenn wir's schreiben, was thut man uns?", antworteten die Besitzer des Textes: „man hätte es ihnen verboten; das verböten sie auch"; im übrigen aber „könnten sie nicht wissen, ob die Ulmer es abschrieben oder nicht ꝛc." Die Ulmer verstanden den Wink, und schon am 27. Juni, „Montag nach Joh. Baptistä 1530", wurde die Abschrift des ihnen zugekommenen Textes aus Augsburg nach Ulm geschickt. Da das Verbot des Kaisers, betreffs der Verbreitung der Konfession, nach der Verlesung erging, also am Sonnabend, den 25. Juni, abends, etwa sechs Uhr, so fällt die Herstellung der Ulmer Abschrift in die Zeit von Sonnabend, dem 25. Juni, bis Montag, dem 27. Juni 1530.

Wir haben also von den bis jetzt bekannten 38 Handschriften

der Augustana hiermit eine zweite fest datiert: während die deutsche Nürnberger Handschrift am 26. Juni (Sonntag) als „eine richtige Abschrift“ aus Augsburg nach Nürnberg geschickt wurde, ist die Ulmer am 27. Juni fertig und an demselben Tage aus Augsburg nach Ulm geschickt.

III. Die Vorlage der Ulmer Handschrift.

Welches war nun die Vorlage, von welcher die Ulmer Schreiber ihre Abschrift angefertigt haben? Da die Ulmer Gesandten erfahren hatten, daß der Kaiser verboten habe, die Konfession abschreiben oder drucken zu lassen, so verheimlichten sie den Namen desjenigen, der ihnen die „Notel“ zur Kenntnisnahme gab. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als die Lesarten der Ulmer Handschrift mit den Lesarten der anderen Handschriften, die in Betracht kommen können, zu vergleichen: wir stellen also die Ulmer Lesarten in Vergleich mit denen der Handschriften Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Reutlingen und Zerbst, wie sie sich in meiner „Kritischen Ausgabe“ der Augsburger Konfession (Leipzig 1901) angeführt finden. Durch dieses Verfahren ergibt sich zunächst, daß die Ulmer Handschrift nicht aus Nürnberg oder Ansbach 2 oder Marburg oder Zerbst geflossen sein kann.

Marburg und Zerbst weichen in eigentümlichen Lesarten von Ulm ab, so daß dieses unmöglich aus einer dieser beiden Handschriften geflossen sein kann; auch haben Marburg und Zerbst eine Devotionsformel („Ew. kais. Majest. unterthänigster Kurfürst, Fürsten und Städte“ oder ähnlich) am Schlusse vor den Unterschriften, während in Ulm diese Formel fehlt.

Eine nähere Beziehung hat Ulm schon zu Ansbach 2; aber die Abweichungen sind doch so charakteristisch, daß man Ulm auch nicht für eine Kopie aus Ansbach 2 erklären darf. Ich führe hier z. B. nur für die Seiten 84—96 meines „kritischen Textes“ folgende Unterschiede an:

Seite 84, 29. Ulm: habe	Ansb. 2 (irrtümlich): haben.
„ 86, 25. „ so sind	„ sind (ohne „so“).
„ 88, 12. „ die da leeren	„ welche da leren.

Seite 90,	7.	Ulm: und das inen	Ansb. 2	und inen (ohne „daß").
„ 96, 11.	„	die	„	diejhenigen.
„ 96, 14.	„	berurten	„	vorberurten.

Zahlreiche ähnliche Unterschiede beider Handschriften laufen durch den ganzen Text. Dazu kommt die Tatsache, daß Ulm die Devotionsformel am Schlusse nicht hat, während sie in Ansbach 2 steht. Auch beginnt in Ulm die Reihe der Namen der Unterzeichner mit den Worten „Von Gottes Gnaden Johann ꝛc.", während in Ansbach 2 die Worte „Von Gottes Gnaden" fehlen. Endlich hat Ulm ursprünglich keine Artikelzahlen; die Schreiber haben also auch keine in ihrer Vorlage gehabt, während Ansbach 2 Artikelzahlen hat. Ulm ist also nicht aus Ansbach 2 geflossen.

Noch näher steht der Ulmer Text dem Nürnberger; auch harmonieren beide Handschriften in dem Fehlen der Devotionsformel am Schlusse und in den Anfangsworten „Von Gottes Gnaden" vor der Reihenfolge der Namen der Unterzeichner. Aber schon hierbei zeigt es sich, daß Ulm nicht aus Nürnberg abgeschrieben sein kann; denn in Nürnberg ist der Name des Kurfürsten Johann ausgelassen, in Ulm aber steht er. Dazu kommen nun vielfache charakteristische Unterschiede in den Lesarten des Textes. Es liest

72, 8.	Nürnberg: schließen zu lassen.	Ulm: zuschließen lassen.
76, 15.	„	durchs wort.	„	durch das wort.
78, 11.	„	in den creaturen.	„	in creaturen.
82, 2.	„	und todten.	„	und die todten.
92, 10.	„	sind.	„	sein.
94, 16.	„	derhalben so sind.	„	derhalben seind (ohne „so").
94, 20.	„	widers (evangelium).	„	wider das (evangelium).

Solche Unterschiede gehen durch den ganzen Text. Dazu kommt, daß Nürnberg Artikelzahlen hat, Ulm aber deren ursprünglich

keine. Aus diesen Umständen ergibt sich, daß Ulm nicht aus Nürnberg geflossen ist.

So bleibt uns zur Vergleichung nur noch Reutlingen übrig. Gehen wir Wort für Wort dem Verhältnis von Ulm zu Reutlingen nach, so ergibt sich einerseits eine Übereinstimmung Ulms mit Reutlingen:

in singulären Wortformen,
in singulären Fehlern,
in singulären Auslassungen,
in dem Fehlen der Artikelzahlen und,
in der Form der Unterschriften;

andererseits ergeben sich häufige Abweichungen Ulms von Reutlingen in Wortformen, Ausdrücken, Auslassungen, Abkürzungen ꝛc. Beides haben wir ins Auge zu fassen.

a) Übereinstimmung Ulms mit Reutlingen.

α) singuläre Lesarten Reutlingens kehren in Ulm wieder:

90, 2. Reutlingen und Ulm: erkennet resp. erkennt — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: kennet.

98, 18. „ „ „ verdampte. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Zerbst: verdampten.

100, 2. „ „ „ hab. — Nürnberg und Ansbach 2: habe. Marburg: hat.

110, 4. „ „ „ nit guts. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: nichts guts.

122, 29. „ „ „ entgegen. — Ansbach 2, Marburg: zu entgegen. Nürnberg: zugegen.

130, 9. „ „ „ Pius der ander. — Ansbach 2, Marburg, Zerbst: Pius des Namens der ander. — Nürnberg: Pius II.

132, 11.	Reutlingen	und	Ulm:	zu vermeiden. — Ansbach 2, Marburg: zu meiden. — Zerbst: und meiden. In Nürnberg sind diese Worte ausgefallen.
142, 13.	„	„	„	Es ist ein gar. — Ansbach 2, Nürnberg, Marburg, Zerbst: Es ist gar ein.
158, 2.	„	„	„	ernider. — Nürnberg: darnyder.
160, 22.	„	„	„	unsers. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: des.
172, 21.	„	„	„	hat es. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: hats.
178, 27.	„	„	„	kont. — Nürnberg, Marburg, Zerbst: könne. — Ansbach 2: kann.
188, 25.	„	„	„	dasselb. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: dasselbig.
190, 23.	„	„	„	machets. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Zerbst: machts.
192, 2.	„	„	„	ser viel grosser krieg. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg: ser grosse kriege.
200, 11.	„	„	„	entgegen. — Nürnberg: zugegen. — Ansbach 2, Marburg, Zerbst: zu entgegen.
228, 19.	„	„	„	Und ob sich jemand. — Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Zerbst: Und ob jemand.

β) singuläre Schreibfehler von Reutlingen kehren in Ulm wieder:

96, 26. Reutlingen und Ulm: beweisen (statt beweise).
110, 10. „ „ „ geist, welches (statt welcher).
110, 14. 15. „ „ „ das wir ... soll (statt sollen).
132, 29. „ „ „ hab (statt hat).
144, 6. „ „ „ furnemen (statt vernemen).
148, 3. „ „ „ mit zu halten (statt mit zu reichen).
154, 6. „ „ „ achtet (statt „achte").
156, 26. „ „ „ lieb (statt „lere").
172, 5. „ „ „ item das man mer verdinst (statt verdint).
192, 9. „ „ „ pand (statt pann, bann).

γ) singuläre Auslassungen von Reutlingen begegnen uns wieder in Ulm:

104, 32 ist in Reutlingen „ist" ausgefallen; ebenso in Ulm.
112, 9. in Reutlingen und Ulm fehlt „er" in dem Satze „so außer rechten glauben u. s. w." [1]).
112, 23 fehlt in Reutlingen „vleissig"; ebenso in Ulm.
118, 15 ist in Reutlingen „wir" ausgefallen. Das fehlt auch in Ulm (hier schrieb dann der Schreiber „verhoffend" statt verhoffen).
122, 18 ist in Reutlingen „weiß" ausgelassen; ebenso in Ulm.
140, 6 fehlt in Reutlingen „einen"; ebenso in Ulm.

δ) Die Form der Unterschriften.

Hier stimmt Ulm mit Reutlingen überein

αα) in der Weglassung der Devotionsformel „Ew. kais. Majestät ... Städte"; in Ansbach 2, Marburg und Zerbst steht sie.

ββ) in dem Wortlaute der Unterschriften „Von gottes gnaden Johann u. s. w." (Die Abweichungen sind so

1) So liest Reutlingen, nicht „rechtem christlichen", wie ich zur Korrektur meiner „Kritischen Ausgabe" 116, 4 hier besonders bemerke.

minimal, daß sie notwendigerweise auf Rechnung der Ulmer Schreiber gesetzt werden müssen [1]).)

ε) Die Artikelzahlen fehlen in Ulm ursprünglich ebenso wie in Reutlingen.

Auf Grund dieser Argumente glaube ich bewiesen zu haben, daß Ulm aus **Reutlingen** geflossen ist [2]).

Diese Beweisführung hatte ich auf Grund der in meiner „Kritischen Ausgabe" der Augsburger Konfession vorliegenden Beschreibung der Reutlinger Handschrift und ihrer Varianten, die ich mit „Ulm" verglich, geführt. Um aber ganz sicher zu gehen, erbat ich mir nachträglich die Reutlinger Handschrift noch einmal nach Göttingen. Der verehrliche Stadtmagistrat zu Reutlingen hat die Güte gehabt, die kostbare Handschrift auf die hiesige Bibliothek zu meiner Benutzung zum zweiten Male zu leihen; ich erlaube mir, an dieser Stelle dafür ergebenst zu danken. Die Vergleichung auch der äußeren Beschaffenheit beider Handschriften bestätigt meine Beweisführung vollständig.

Auch Reutlingen besteht aus drei Papierlagen, denen die drei Papierlagen von Ulm entsprechen: jede Papierlage der Ulmer Handschrift enthält genau den Text der entsprechenden Papierlage der Reutlinger Handschrift; in jeder der beiden Handschriften enthält

die erste Papierlage die Vorrede,

die zweite Papierlage den Text der Konfession bis zu den Worten „Deshalb peicht got dem herren" (Kritische Ausgabe 150, 24),

die dritte Papiervorlage die Fortsetzung des Textes von den Worten „dem wahrhaftigen richter" an bis zum letzten Worte der Unterschriften „Reutlingen".

---

1) Bei „Johanns, Herzog zu Sachsen und Churfürst", wie Reutlingen schreibt, hat der Ulmer Schreiber das Wort „und" weggelassen; statt „Lüneburg" schreibt er „Lienenburg".

2) Dazu stimmt auch der Umstand, daß, während in Reutlingen die Namen der Unterzeichner zuerst (wie in Ansbach 2 und Nürn-

Aber während in der Reutlinger Handschrift eine Hand den ganzen Text der ersten und zweiten Papierlage fortlaufend schrieb, ist in der Ulmer Handschrift in der zweiten Papierlage am Schlusse das letzte Blatt und ein Stück der Rückseite des vorletzten Blattes leer geblieben. Das entspricht der Art der Anfertigung der Ulmer Handschrift: als der Schreiber der zweiten Ulmer Papierlage den Text der zweiten Reutlinger Papierlage zu Ende geschrieben hatte, war der Anfang der dritten Ulmer Papierlage bereits von einem anderen Schreiber geschrieben. Deshalb mußte der Schreiber der zweiten Ulmer Papierlage den übrigen Raum seiner Papierlage unbeschrieben lassen. — Man darf also als sichere Tatsache ansehen, daß Ulm eine Kopie von Reutlingen ist. Man wird weiter ohne Bedenken annehmen dürfen, daß der Gesandte Reutlingens, Jos Weiß, welcher sich gleich nach seiner Ankunft in Augsburg (21. Mai), seiner Instruktion gemäß, an Nürnberg angeschlossen hatte, am 25. Juni 1530 den Ulmer Gesandten die für die Stadt Reutlingen bestimmte Originalkopie des verlesenen Textes, die er in Verwahrung hatte, zur Kenntnisnahme geliehen hat [1]).

Von dieser Tatsache aus müssen nunmehr die Abweichungen Ulms von Reutlingen näher ins Auge gefaßt werden.

b) Die Abweichungen Ulms von Reutlingen.

Als selbstverständlich muß angenommen werden, daß bei Herstellung der Abschrift Ulm ebenso wie wir es an den Handschriften Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Reutlingen und Zerbst finden, durch Schuld und Eigenheiten der Schreiber verschiedene Fehler werden untergelaufen sein: Schreibfehler, Auslassungsfehler, Zusatzfehler, Umstellungsfehler und Dialektfehler. Wir müssen diese Fehler einmal geflissentlich ins Auge fassen, weil wir an der Ulmer Handschrift ein typisches Beispiel haben, an welchem wir erkennen, was im Jahre 1530 aus einer

berg) in der Vorrede standen (66, 8), dann aber dort ausgestrichen worden sind, in Ulm die Namen dort überhaupt nicht mehr vorkommen. Reutlingen ist also eher geschrieben als Ulm.

1) Vgl. K. Th. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte, 1855, 164.

Textgestalt der Augsburgischen Konfession wird, wenn sie abgeschrieben wird.

Dieses eine Beispiel, welches wir genau verfolgen können, gewinnt so eine Tragweite von unerwarteter Wichtigkeit; denn wir können uns an diesem Beispiel über die Entstehung der Verschiedenheiten der autoritativen Handschriften (Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Reutlingen und Zerbst) selbst ein klares Urteil verschaffen.

Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg sind Kopien der Augustana, in welche noch in letzter Stunde Korrekturen nach dem Originale eingetragen sind; in Reutlingen und Zerbst fehlen diese letzten Korrekturen noch. Alle fünf Handschriften, die in der Hauptsache denselben Text haben, unterscheiden sich doch untereinander in fast zahllosen Einzelheiten der Schreibung, der Fehler und der dialektischen Besonderheiten der Schreiber. Ist es möglich, daß fünf, in so vielen Kleinigkeiten differierende Abschriften entstehen konnten, wenn ihnen doch nur ein Original zu grunde gelegen hat?

Jetzt, wo wir Ulm aus Reutlingen entstehen sehen, dürfen wir mit einem runden „Ja" antworten.

Ulm ist aus Reutlingen abgeschrieben; trotzdem unterscheidet es sich an mehr als hundert Stellen von Reutlingen. Es ist also möglich und wahrscheinlich, daß im Juni 1530 in **jede** einzelne Abschrift der Augsburgischen Konfession durch Schuld oder Unfähigkeit der Schreiber ganz verschiedene einzelne Fehler hineingeschrieben wurden, obgleich ihnen allen dieselbe Vorlage zu grunde gelegen hat. Die Unterschiede von Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Reutlingen und Zerbst dürfen also ohne Bedenken allein auf Rechnung der Schreiber gesetzt werden: zu grunde gelegen hat ihnen allen nur ein Text, derjenige, welcher am 25. Juni 1530 vorgelesen worden ist, und den man allein dadurch wiederherstellen kann, daß man diese fünf Handschriften miteinander vergleicht und sie durch sich selbst korrigiert, wie ich es in meiner kritischen Ausgabe getan habe.

Mit Bezug auf diese richtige Erkenntnis werden wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, den Haufen der Unterschiede der Handschrift Ulm von Reutlingen uns zu vergegenwärtigen; eine absolute Vollständigkeit dieser langweiligen Liste wird allerdings nicht nötig sein; ich hoffe, daß schon die hier dargebotenen Varianten lehrreich genug sein werden.

Zunächst hat Ulm zahlreiche singuläre Fehler (Schreibfehler, Auslassungsfehler und Zusatzfehler):

78, 3: oeonomianj (statt: eunomiani).
78, 3: machmettischen (statt: machometisten).
78, 3: ander (statt: alle).
78, 4: samusatanj (statt: samosateni).
78, 5: wir (statt: nur).
78, 11: regunn (statt: regung).
80, 1: Paligioner (statt: Pelagianer).
94, 9: als soll (statt: als sei).
122, 17: Zu Samnis (statt: Cusanus).
122, 19: ist „Nun" ausgelassen.
122, 30: ist „die" ausgelassen.
126, 2: keuschait zu leben (statt: keusch zu leben).
126, 4: ain freulein (statt: freulein).
126, 8: gottes des herrn majestät (statt: gottes, der hohen majestät).
126, 23: ist „es" ausgefallen.
134, 2: chortisam (statt: curtisan).
136, 1: ist „selbst" ausgefallen.
136, 6: wie mit blutvergießen (statt: mit blutvergießen).
136, 11: loben (statt: gelobten).
136, 26: send (statt: sind).
138, 21: ist „zu wissen" ausgelassen.
142, 13: newenkeit (statt: neuigkeit).
144, 25: darczu unns (statt: darzu auch aus).
148, 26: nit genugthun, nit ablaß, nit wallfarten (statt: mit genugthun, mit ablaß, mit wallfarten).
148, 30: sei (statt: sein).
162, 3: meß oder anders (statt: Mosj oder ander ander); u. s. w.

Weit größer als diese Reihe notorischer singulärer Fehler von Ulm ist die Zahl der sonstigen Unterschiede, die wir nunmehr aber ohne Bedenken alle als subjektive Veränderungen des Reutlinger Textes durch die Ulmer Schreiber werden zu beurteilen haben. Ich stelle die auffälligsten nebeneinander.

Es lieſt:

	Reutlingen:	Ulm:
64, 7:	unſern	unſer
66, 10:	unſern	unſer
72, 32:	ſchickten	ſchicken
74, 18:	rechtlicher	rechlicher
74, 20:	nochmals	nochmols
76, 17:	das ſelb	daſſelb
82, 9:	bekumen	bekennen
82, 13:	um ſeint willen	um ſeinn willen
86, 11:	zu wahrer	zur waren
96, 8:	Hie	Die
96, 20:	gerechtigkeit des herzens	gerechtigkeit des herzen
100, 22:	angeborn	angeporne
102, 10:	(vor) einem	ain
102, 22:	Johannis 8	Johannis am VIII
104, 4:	geſetzte	gſatzte
104, 8:	gelernt	gelert
106, 6:	im Paulo	in Paulo
106, 11:	röme	rüme
108, 4:	in predigen	im predigen
110, 2:	ſünden	ſund
110, 16:	lere	leren
114, 4:	ſoll	ſöll
114, 9:	gleichwie	wie
114, 18:	ſoll	ſöll
114, 20:	menſchen	menſch
116, 4:	in unſern kirchen	im unſern kirchen
116, 4:	rechtem chriſtlichen	rechtem chriſtlichem
122, 3:	veter ſchriften	vätter gſchrifften
122, 13:	gebiet	gepeut
122, 16:	könne	könnde
124, 25:	geweiſſt	gewiſſt
128, 6:	zum gelübde	zu glupt
128, 13:	nahe	nahet
136, 10:	Cyprianus	das Ciprianus
136, 15:	iſts	iſt
138, 9:	erſchrocknen	erſchrocknе
138, 17—19:	teutſch geſeng ... geſungen wirt	teutſch geſang ... geſungen wiert
140, 12:	wurden	worden
140, 25:	als ſo man	als ob man
142, 4:	die not gefordert	die notturft ervordert

Reutlingen:	Ulm:
142, 30: lebendigen und todten	lebend und tod
144, 9: vergebenlich	vergebenlichſt
146, 2: verpiete	verpiettet
148, 22: in vorzeiten	je vor zeiten
150, 15: habens	haben
154, 17: mit geſatzten faſten	mit geſatzen, vaſten
154, 30: zu neren	zu erneren
156, 3: muſten	muſſen
156, 7: zur rechten	zu rechter
156, 26: notigern	nötigen
162, 6—17:	Hier hat der Schreiber von Ulm abſichtlich den ganzen Paſſus „Dann ſo lauten St. Pauls Wort u. ſ. w.“ gekürzt
170, 5: mißgefallen	mißfallen
170, 23: ſetzten	ſetzen
172, 2: hielte	halte
172, 10: beruf	geruff [Hörfehler des Schreibers?]
174, 2: das gelübd und die pflicht	das gelupt und pflicht
176, 19: zu zureiſſen	zu reiſſen
182, 4: gotsdinſten	gotsdinſt
182, 12: erdachten	gedacht[en]
182, 14: das	dis
182, 26: die ir	der ir
184, 14: mitteilten	mittailen
186, 28: in allen trübſalen	in allem trübſal
188, 16: handtieren	handeln
218, 1: unrichtger	unnutziger
228, 6: bet	hab
228, 15: einriſſe	einreiſen
228, 18: unſers	unſer
230, 1: fernern	verner
230, 1: Luneburg	Linenberg
230, 3: erputig	erbietig
230, 7: Johanns	Johann
230, 7: und churfürſt	churfürſt
230, 13: Johannes	Johans

Die Liſte der Abweichungen ließe ſich leicht noch vervollſtändigen; ſie wird aber ſchon in dieſer Geſtalt einen Einblick in die Veränderungen gewähren, die der Reutlinger Text in der Ulmer

Niederschrift erlitten hat [1]). Dies ist wichtig, nicht bloß, weil das Verhältnis von Ulm zu Reutlingen klar gelegt werden mußte, sondern auch, weil daraus auf die autoritativen Handschriften des deutschen Textes ein neues Licht fällt.

Wir besitzen fünf vollständige deutsche Handschriften des fertigen Textes der Augsburgischen Konfession mit allen Unterschriften. Das sind die Handschriften Nürnberg, Ansbach 2, Marburg, Reutlingen und Zerbst; obgleich alle diese Handschriften im großen und ganzen denselben Text der Konfession enthalten, zeigt doch jede einzelne zahlreiche Differenzen von den anderen Handschriften, sei es durch eigentümliche Schreibung oder aber durch Auslassungen, oder Zusätze, oder Umstellungen von Worten oder Wortformen der Landschaftsmundart des Schreibers. Nachdem wir die Differenzen Ulms (von Reutlingen) haben entstehen sehen, dürfen wir über die Entstehung der Differenzen jener fünf autoritativen Handschriften uns nicht mehr wundern: wie Ulm seine Varianten lediglich durch die Schreiber erhielt, die die Reutlinger Handschrift abschrieben, so werden jene fünf Handschriften ihre Eigentümlichkeiten auch lediglich durch die Schreiber erhalten haben, als diese ihre Vorlage abschrieben; jede Abschrift erhielt so ganze Serien neuer Fehler, und doch liegt allen jenen fünf Abschriften nur ein Text zu grunde.

Dieser eine Text kann nur hergestellt werden durch Vergleichung aller jener fünf Handschriften miteinander und durch Korrektur der Fehler ihrer Schreiber, wie ich es in meiner „Kritischen Ausgabe" (Leipzig 1901) versucht habe.

Unter jenen fünf Handschriften behaupten Nürnberg, Ansbach 2 und Marburg den ersten Rang, weil Nürnberg am 26. Juni als „richtige Abschrift" von den Nürnberger Gesandten aus Augsburg nach Nürnberg an den Rat geschickt worden ist und Ansbach 2 und Marburg mit ihm fast ganz

1) Gelegentlich hat ein Ulmer Schreiber wohl auch einmal einen offenbaren Fehler von Reutlingen in seiner Kopie von selbst verbessert; z. B. „Kritische Ausgabe" 108, 1: Reutlingen: Zw vnd friden. Dafür schreibt Ulm: ruw vnd friden.

genau übereinstimmen, weil sie auch alle drei gleichzeitige Korrekturen haben, die nur aus dem Originale noch in letzter Stunde nachgetragen sein können, während in Reutlingen und Zerbst diese letzten Korrekturen fehlen. Von allen Handschriften konnte bisher nur eine datiert werden, das war die Nürnberger: nunmehr können wir auch die Ulmer und dadurch auch ihre Vorlage, die Reutlinger Handschrift, datieren:

Die Ulmer ist in der Zeit zwischen Sonnabend, dem 25. Juni 1530, abends, und Montag, dem 27. Juni 1530, geschrieben. Die Reutlinger hat ihr vorgelegen; muß also am 25. Juni 1530, abends, fertig gewesen sein.

Auch steigt das Ansehen der Handschrift „Reutlingen"; denn die Vorlage, welche durch die Ulmer Schreiber abgeschrieben worden ist, hat damals in Augsburg als Text der verlesenen Konfession gegolten; die Ulmer Gesandten schicken ihrem Rate nach Ulm „dieselbe Notel", welche verlesen worden ist, und die sie selbst „mit Not zuwegen gebracht haben." Unser Vertrauen zu dem handschriftlichen Texte, der aus den Kreisen der Unterzeichner der Konfession stammt, erhält so noch eine neue äußere Stütze.

[Göttingen, 18. Juni 1902.]

Anhang.

Das ungedruckte Schreiben der Ulmer Reichstagsgesandten Bernhard Besserer und Daniel Schleicher, „jetzt zu Augsburg", an den Rat zu Ulm, datiert „Montag nach Johannis Baptistae Anno etc. XXX", d. i. 27. Juni 1530.

[Bericht über die Augsburger Reichstagsverhandlungen vom 24. bis 26. Juni 1530. Geschrieben ist dieser Bericht von zwei derjenigen drei Schreiberhände, die die Ulmer Handschrift der Augsburgischen Konfession geschrieben haben.]

Furſichtigen, erſamen und weiſen! E. w. [1]) ſeien unſer willig dienſt mit fleiss zuvor! Gunſtig lieb herren! Wie wir euch geſchriben haben, das der keyſer, konig, churfürſten, fürſten und alle ſtend des reichs, auch der bapſtlich

1) Euern Weißheiten.

legat, freytags zu zwo urn auf das hauss [1]) komen wurden, das ist beschehen, und hat man den legaten erstlich gehört. Der hat ain credencz vom bapst uber antwurt und darauf nit ain lange red in latein gethan, hat sumarie an sich gehalten, das er die stend ermant, wider den turcken zu helfen; darczu wöll der bapst all sein vermugen thun; am andern, so soll wir unser zwispalt mit einander des glaubens halben zuvor vereinen; dann an dasselbig mug fruchtbare hilf nit beschehen wider den turcken etc.

Darnach hat man die von des konigs erblanden gehört, schriftlich und mundtlich; die haben sich hoch beclagt der not, so sy vom turcken leiden, und die stend zum hochsten angeruest, sie nit zu verlassen. Ist erbermlich zu hören gewest etc.

Darnach hat man die chur- und fürsten sampt der statt Nurmberg und Reuttlingen gehört; die haben an kay. mt. begert, nachdem vnnd ir kay. mt. kürczverschiner tag bewilligt hab, das ain jeder sein opinion und gutbedunken soll in teutsch und latein ir kay. mt. ubergeben, so erscheinen sy vor ir kay. mt., haben dieselbigen nottl [2]) latein und teutsch by handen; bitten, die vor gemeinen stenden zu verlesen. Darauf hat sy kay. mt. mit dem konig von Hungern, auch chur- und fürsten underredt; nach der underred begert, man soll ir kay. mt. dis nottl baid übergeben, so wöll sys morgen, sampstags, vor den stenden zu hof hören lassen mit lengerm inhalt. Dess haben sych die chur- und fürsten beschwert und in lassen reden, das in vil an disen dingen gelegen sey; dann es betreff nit allein leib und gut, sonder das gewissen und die seele, und also zum dritten und zum vierdten mal angerufen, die nottl vor gemainen stenden allda uffem haus zu hören, mit hischen [3]) zierlichen worten und underthenigen erpieten; aber sy habens dahin nit bringen kunden, sonder ist inen bewilligt, das mans auf sampstag, wanns zway, zu hof wöll hören und begert, sy söllen die nottel kay. mt. ubergeben; aber sy haben dasselbig nit thun wöllen. Da hat mans bey beleiben lassen. Uf sampstag hat man die nottl nach der leng gehört in beysein kay. und ko. mt., auch der churfürsten, fürsten und aller stend des reichs. Das weret gar nahet bis sechse; und was der abschid, das die kay. mt., mit sampt den stenden, inn der nottl besehen wöllt; denn der handl wer schwer, därfft gutts nachbedenkens. Also stat die sach noch. Die fürsten se[i]nd seidher ain mal oder zway gen hof beschickt worden; was mit inen gehandelt ist, kenden wir nit erfarn. Die predigermunch, doctor Fabri, doctor Eck von Ingoldstatt gand stets zusammen, tractieren feindlich. Wir achten, man werd an iren rat nit antwurt geben. Wir schicken euch dieselbe nottel hiemit zu; wir habens mit not zuwegen pracht und haben muessen zusagen, das wirs nit abschreiben wöllen; das

---

1) Rathaus.

2) Nottl, Nottel (= Schrift) ist in diesem Briefe die öfter wiederkehrende Bezeichnung der Augsburgischen Konfession.

3) So statt „hibschen" (hübschen).

haben wir than, habens aber die schreiber abschreiben lassen. Der keyser hat verpoten, man sölls niemant abschreiben lassen und insonderheit fursehen, das es nit in truck kem. Darumb so wollens bey dem gehaimschten behalten; doch sehe uns fur gut an, ob mans dem prediger in ainer still hett lassen lesen und sich daryn ersehen und das er ain rat anczeigte, was er fur christenlich oder unchristenlich daryn hielt, möcht uns von euertwegen in vil weg ersprießlich sein. Doch muest man im verpieten, das ehr niemant nihts davon sagte, auch nit abschrib.

Es ist samst nit so geheim. Es haben vil leut zugehort; Jedelhauser, Jheronimus Gienger sein in der stuben gewesen [1]). Darumb wir achten, es werd nit untruckt bleiben; aber wir wollen nit, das es von euch aufkäm. Wir weren dannocht nit als frey gewesen; denn wir sagten: wann wirs schreiben, was thut mans uns? gab man uns zur antwurt: man hetts inen verpoten; das verpöten sy uns auch; sie kounden nit wissen, wann wirs schriben oder nit etc.

Darnach uf sonntag liess uns der kayser von stetten gen hof, morgen zu neun ur, ansagen. Da wir gn hof kemen, wasen die von Augspurg Überlingen und die andern vasst all, so nit protestiert haben, vast dorynnen, und hett man vor mit in gehandelt. Da wir nun hinein kamen, stunden sy all uf ain ort, und hiess uns der marschalck auf ain ander seiten stan, und gieng der keyser zu uns herauß und ließ uns durch herzog Friderich von Bayrn, in beysein des bischof von Costancz (es was then [2]) niemants dann Hispanier dabey) dise maynung furhalten.

Erstlich bedanckt ir kay. mt. den stetten, so nit protestiert hetten und den speyrischen abschid angenomen, irer gehorsame hoch, erpot sich dess gegen iren personen, auch iren stetten und gemeinden, in gnaden zu erkennen und zu guttem nymer vergessen. Und lies uns sagen, das er sy diser ungehorsame nit zu uns versehen hett, sonder hett dafur gehalten, wir hetten den abschid mit andern chur- und fürsten, mit dem merteil der stend angenomen, und uns gehalten wie unsere eltvordern. Aber wie dem, so wer ir kay. mt. beger, wir sollten nochmals uns gehorsamlich erczaigen uf maynung als sollt wir den abschid noch annemen. Es hatts unser kainer aigentlich gemerckt. Ursach, man schlug eben die trumen, das wirs nit wol hören kunden. Also baten wir ain bedacht und underredten uns mit ainander und begerten weitern bedacht. Ward von kay. mt. uns zugelassen. Also walten wir ain ausschuss, doch redten wir die evangelischen stett vor dar von, was zu thun war. Also haben wir ain schrift verfasst; wöll wir kay. mt. fur antwurt uberantwurten. Die schicken wir euch hiemit auch zu etc. [3]).

---

1) Vgl. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte. Tübingen 1855, S. 169. (Martin Idelhauser war Kaplan in Ulm.)

2) then = than, dann, damals.

3) Liegt bei, zwei ineinander gelegte Bogen umfassend, unterschrieben:

Liebe herrn! Dieweil sich die sach also zutregt, so standen wir mit uber=gebung der schrift, von e. w. gestöllt, den glauben betreffend, still, wissen nit, ob es not wiert sein, zu ubergeben, dieweil die gemeinen evangelischen stett jetz mit ainander handlen wöllen; also zu sehen, willen nach unserm höchsten verstand, nachdem bösten von e. weißheit wegen, handlen, wie wir zu thun schuldig seyn. Es ist bey uns fur nachteilig angesehen, auch zu erbarmen, das herczog Friderich, der den stetten nichts guts gönnt, er mocht uns auch nit recht nennen, und der bischof zu Costancz und Fabri das reich regieren. Der kayser ist wie man inn lengt. Es statt der handel zu allen orten, das wir der gnaden gotts notturftig werden; man muesst im stand von e. w. wegen [1]) thun, den wir nie gethan haben und, ob gott will, nit mer thun werden. Man wiert uf heut dan kay. mt. die von Augspurg schweren lassen, sy schicken sych in diese handtlung, wie von alter bey in herkhomen ist; sy bestreichen die bort hinderm ofen und wölten den glauben mit gelt erhalten. Ir gemeiner man hat irer handlung kein gefallen; sy durft glucks, wann der kayser hinweg kompt. Die fursten, so uf der römischen seiten seind, gand staits zusamen, und wurt der kaiser heut bey inen sein. Wir achten, das es allein sey, wie man sich gegen der nottel, so die fürsten ubergeben haben, schicken wöll. Was uns nach weiter heinacht begegnet, wöllen wir euch morgen bey dem wicken wissen lassen. Damit sein wir euer w. zu dienen genaigt. Datum Montags nach Johannis paptiste Ao etc. XXX.

Bernhart Besserer, burgermaister,
und Daniel Schleicher,
iezt zu Augspurg.

[In dorso die Adresse:]

Den fursichtigen ersamen und weisen herrn,
burgermayster und rat der statt Ulm, unsern
gunstigen herrn.

[Darunter steht der in Ulm angefertigte Registraturvermerk: „Bernhart Bessrer und Daniel Schleicher, der evangelischen fursten und stett vorgelegt articul betreffend. Reichstag 1530."]

„Die Gesandten der erbarn frey= und reichsstett Straßburg, Nurmberg, Costanz, Ulm, Reutlingen, Hailpronn, Memmingen, Lindau, Kempten, Weissenburg und Eisny."

1) Hier fehlt etwa „einen Schritt" (tun). Oder hat geschrieben werden sollen: „Man müßte einen Stand von Euren Weißheiten wegen thun, den wir nie gethan haben etc."?

3.

Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden.

Von

Lic. th. E. Fuchs, Vikar an der deutschen Gemeinde zu Manchester.

In der ersten Ausgabe der Reden (1799) bezeichnet Schleiermacher das Wesen der Religion als „Anschauung und Gefühl". Wie der Verfasser dieses Aufsatzes in seiner Arbeit „Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden" nachzuweisen suchte, ist hierbei der Begriff Anschauung durchaus der dominierende, der, durch den recht eigentlich das Wesentliche an der Religion bezeichnet werden soll. Das Gefühl ist zwar als notwendig damit verbunden gedacht, tritt jedoch völlig zurück.

Berücksichtigt man nun neben den Reden die Quellen, die uns außer ihnen über Schleiermachers Gedankenwelt in jener Zeit Auskunft geben, vor allem Briefe und Monologen, so macht man die Beobachtung, daß der Begriff Anschauung überhaupt sein ganzes Denken beherrscht und nicht nur im Gebiete der Religion, sondern auch für andere Gebiete des geistigen Lebens eine bedeutende Rolle spielt.

Genommen ist er ja eigentlich aus dem Gebiete des sinnlichen Erkennens. Da jedoch dies Gebiet für den folgenden Aufsatz nebensächlich ist, berücksichtige ich hier nur die Bedeutung des Begriffs im geistigen Leben.

Hier ist er nun zunächst grundlegend für das sittliche Leben und Streben des Menschen. Durch Anschauung nämlich gewinnt der Mensch ein Bild seines eigenen, geistigen Wesens, der Art, wie er angelegt, individuell geartet ist, seines gesamten Charakters.

Diese Anschauung kommt zu stande, indem der Mensch bei allen seinen Willensentschlüssen, Erregungen und Handlungen etwas wahrnimmt, was er als in besonderem Sinne ihm angehörig

empfindet. Dieſes iſt nun in allen verſchiedenen Handlungen und Erregungen immer ein Ähnliches oder Gleiches. Er nimmt es deshalb in ſeiner Betrachtung aus ihnen heraus, betrachtet es beſonders, faßt das in verſchiedene Momente Zerſtreute zuſammen und erhält ſo ein Bild ſeines inneren Strebens, Wollens, Wünſchens, ſeiner Art und Beſtimmtheit, ſeines Ichs. Dies iſt die Selbſtanſchauung.

Nur weil er ſie hat, kann der Menſch nach Vollendung und Ausbildung ſeines Weſens, ſeiner Eigenart ſtreben. Nur durch ſie weiß er, was er ausbilden ſoll, und kennt er die Richtung, in der er weiter ſtreben muß. So iſt ſie die Grundlage ſelbſtändigen ſittlichen Daſeins.

Doch wie ſich der Menſch ein ſolches Bild ſeines eigenen inneren Weſens ſchafft, ſchafft er ſich auch eines vom inneren geiſtigen Weſen der Menſchen um ihn her. Freilich hier ſieht er nur die äußeren Handlungen und kann nicht unmittelbar wahrnehmen, daß in ihnen etwas Eigenes iſt, was dem anderen Weſen beſonders angehört. Aber die Analogie mit ihm ſelbſt drängt ihn dazu, etwas derartiges zu vermuten. Er beginnt es zu ſuchen, und durch Beobachtung und Vergleichung der verſchiedenen Taten findet er es ſchließlich. Dies gelingt ihm um ſo leichter, je ähnlicher er dem anderen iſt, und je mehr er auf gleicher Höhe ſittlicher und intellektueller Bildung ſteht; um ſo ſchwerer, je ferner er iſt.

Die Fähigkeit des Menſchen, ſolche Anſchauungen zu bilden, iſt die Phantaſie oder das Gemüt. Beide Worte gebraucht Schleiermacher wechſelnd füreinander. Doch drückt jedes eine beſondere Nuance aus. Phantaſie nennt er dieſe Kraft des Menſchen, ſofern ſie zuſammenfaßt, konſtruiert, ein Bild entwirft; Gemüt nennt er ſie, weil ſie ein Wertgefühl für den Wert des inneren, geiſtigen Weſens und ein teilnahmvolles Mit- und Nachempfinden der geiſtigen Regungen anderer Menſchen vorausſetzt.

Wie nun der Menſch mit Hilfe dieſer Kraft andere Menſchen zu verſtehen ſucht, ſo richtet er ihre Tätigkeit auch auf die ganze ihn umgebende Welt. Auch in ihr ſucht er ein inneres, geiſtiges Weſen zu verſtehen. Deshalb verſucht er in allen Ereigniſſen,

die an ihn herantreten, etwas zu finden, was er als Eigenes einem geistigen Wesen zuschreiben kann. Er sucht alles zu verstehen als Handlungen eines Gottes (P I, 60) [1]).

Dieses Eigene wird dann wiederum für sich aufgefaßt, zusammengefaßt und nun durch die Phantasie ein einheitliches Bild vom inneren Wesen des Universums gebildet. Das ist Religion.

Wichtig scheint mir bei dieser Definition vor allem Folgendes:

1. Nach ihr ist die Religion etwas vom Menschen selbst Gebildetes, nicht etwas durch Offenbarung oder angeborene Begriffe ihm Gegebenes.

2. Demgemäß ist sie auch nichts ein für allemal Feststehendes, sondern etwas Werdendes, sowohl in der Menschheit als auch im einzelnen.

Dies Werden der Religion vollzieht sich durch das Wirken zweier Ursachen. Sie verändert sich einmal durch das Steigen der intellektuellen Bildung. Es gibt ein Stadium der Entwickelung, auf dem die Menschheit nur kleine Gebiete des Lebens und der Welt überschauen kann. So sucht sie nur im Umkreis dieser kleinen Gebiete Spuren derselben geistigen Macht. Sie bevölkert die Welt mit einer gewaltigen Zahl von Göttern, ohne Zusammenhang untereinander. Immer mehr sucht sie jedoch alle diese Gebiete in Zusammenhang zu bringen. So entsteht der Götterstaat des Polytheismus. Schließlich wird das All als eine Einheit erfaßt. Es entsteht der Monotheismus in seinen verschiedenen Formen.

Daneben vollzieht sich aber eine Vertiefung der Religion, bewirkt durch die steigende sittliche Bildung des Menschen. Der sittlich niedrig stehende Mensch kann sich sittliche Motive nicht denken. Er denkt auch Gott als Willkürwesen. Je höher er steht, desto mehr sittliche Motive kann er auch seinem Gott zu-

1) Ich zitiere die Reden im folgenden Aufsatze nach der kritischen Ausgabe von Pünjer (= P), wo auch die zweite Ausgabe zugänglich ist. P I und Seitenzahl bedeutet die erste, P II die zweite Ausgabe. Bei P II findet sich neben der Seitenzahl öfter noch eine kleinere Zahl (z. B. P II, 50, 1). Sie bedeutet die betreffende Anmerkung, die den Text der zweiten Ausgabe unter dem der ersten gibt.

ſchreiben. So entſpricht die Anſchauung vom inneren Weſen des Univerſums ſeiner ſittlichen Höhenlage; die Religion iſt ein immer beſſeres Verſtehen geiſtiger Werte in dieſem Univerſum.

3. Iſt wichtig, daß alſo ein enges Verhältnis zwiſchen der ſittlichen Bildung des Menſchen und ſeiner Religion beſteht. Was er in ſich und anderen als wertvoll, als den eigenen geiſtigen Inhalt empfindet, das ſucht er eben auch im Univerſum zu finden. So iſt Schleiermacher durchaus nicht von äſthetiſchen, ſondern von ethiſchen Motiven bei Feſtſtellung ſeines Religionsbegriffs geleitet. Was der Menſch nach ihm im Univerſum anſchaut, iſt ein ihm ſittlich überlegenes Weſen, deſſen immer beſſeres Verſtändnis, dem ſich anzunähern eine Aufgabe für ihn iſt.

Dieſer Begriff „Anſchauung" verſchwindet nun in der zweiten Auflage, und der vorher zurücktretende Begriff „Gefühl" wird dominierend.

Dies iſt ſofort an der wichtigen Stelle zu beobachten, wo im Zuſammenhang der Reden die Definition der Religion zum erſten Male auftritt. Hier heißt es in der erſten Auflage: „Ihr (der Religion) Weſen iſt weder Denken noch Handeln, ſondern Anſchauung und Gefühl. Anſchauen will ſie das Univerſum, in ſeinen eigenen Darſtellungen und Handlungen will ſie es andächtig belauſchen, von ſeinen unmittelbaren Einflüſſen will ſie ſich in kindlicher Paſſivität ergreifen und erfüllen laſſen" (P I, 46. 47). Der Text der zweiten Auflage lautet: „Sie (die Religion) iſt nur die unmittelbare Wahrnehmung von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieſes ſuchen und finden in allem, was lebt und ſich regt, in allem Werden und Wechſel, in allem Tun und Leiden und das Leben ſelbſt nur haben und kennen im unmittelbaren Gefühl als dieſes Sein, das iſt Religion" (P II, 47).

Man vergleiche weiter P I, 52: „Anſchauen des Univerſums, ich bitte, befreundet euch mit dieſem Begriff, er iſt der Angel meiner ganzen Rede, er iſt die allgemeinſte und höchſte Formel der Religion"; und die in der zweiten Auflage zwar durch Einſchaltungen davon getrennte, aber ihr entſprechende Stelle P II, 57:

„Und wie wollt ihr dieſe dritte (Reihe, neben Wiſſenſchaft und praktiſchem Leben) wohl nennen, die Reihe des Gefühls? was für ein Leben ſoll ſie bilden zu den beiden anderen? Das religiöſe, denke ich, und ihr werdet gewiß nicht anders ſagen können.

Dieſes iſt demnach das eigentümliche Gebiet, welches ich der Religion anweiſen will, und zwar ganz und allein ... Euer Gefühl, inſofern es euer und des Univerſum gemeinſchaftliches Sein und Leben auf die beſchriebene Weiſe ausdrückt, inſofern ihr die einzelnen Momente desſelben habt als ein Wirken Gottes in euch durch das Univerſum, dies iſt euere Frömmigkeit."

So weit geht Schleiermacher in dieſem Zuſammenhang, daß er die Anſchauung völlig einem anderen Gebiete zuweiſt: „Wahre Wiſſenſchaft iſt vollendete Anſchauung, wahre Praxis iſt ſelbſt erzeugte Bildung und Kunſt, wahre Religion iſt Empfindung und Geſchmack für das Unendliche" (P II, 50. 51).

Die hier hervortretende Änderung des Religionsbegriffs geht nun durch das ganze Buch der Reden hindurch. Für Anſchauung wird entweder „Gefühl" oder ein gleichwertiger Ausdruck eingeſetzt. (Man vergleiche P II, 59, 2; 60, 3. 8; 61 ff.; 102, 7; 103, 3; 104, 6; 106, 1; 107, 1. 3; 127, 3; 151, 9; 173, 9; 184, 9; 190, 4; 238, 1; 247, 10; 250, 8; 288, 6 mit den ihnen jedesmal im Texte der erſten Ausgabe entſprechenden Stellen. Ebenſo vergleiche man die Stellen P II, 98, 9; 100, 4 und den Schluß dieſer Anmerkung auf Seite 101 mit der ihnen in der erſten Auflage entſprechenden Stelle P I, 109. Dieſe Aufzählung könnte wohl noch vergrößert werden.)

So ſehr iſt Schleiermacher bemüht, den Gefühlsgehalt der Religion in den Vordergrund zu ſtellen, daß er überall da, wo das innere, eigentliche Weſen der Religion bezeichnet werden ſoll und wo die erſte Ausgabe einfach „Religion" ſagt, nun „Frömmigkeit" einſetzt, ein Wort, das deutlich dieſen Gefühlsgehalt ausdrückt. (Man vergleiche als Beiſpiele P II, 11, 9. 10; 16, 8; 114, 10; 164, 10; 196, 11; 208, 8 mit dem Texte der erſten Auflage, wobei wiederum noch viele andere Stellen zu nennen wären.) Hier und da wird auch ſtatt Religion Religioſität eingeſetzt (ſo P II, 199, 2), um denſelben Zweck zu erreichen.

Nun könnte man dies freilich auf das in der zweiten Auflage überall hervortretende Streben zurückführen, die Fremdwörter durch deutsche Wörter zu ersetzen, was offenbar zusammenhängt mit dem durch das nationale Unglück erwachten nationalen Selbstbewußtsein (1806).

Jedoch ist an vielen Stellen das Wort Religion stehen geblieben. Und zwar ist es überall da geblieben, wo von der Außenseite der Religion, religiösen Begriffen und Gedanken die Rede ist, also ihr eigentliches, inneres Wesen nicht bezeichnet werden soll. (So P II, 13, 1; 15, 4; 16, 6.) Besonders deutlich wird dies, wenn man die betreffenden Stellen mit den oben genannten, in denen „Frömmigkeit" eingesetzt ist, vergleicht (vor allem mit P II, 16, 8; 17, 9; 114, 10, wozu man auch 114, 8 lese).

Auf Grund dieses Materials ist schon festzustellen, was diese Änderungen der zweiten Auflage charakterisiert. Sie sind ein Versuch, das Wesen der Religion zu schildern unter Fernhalten alles dessen, was intellektuell ist. Der Begriff Anschauung schloß gewisse Vorstellungen, Bilder und Gedanken in das eigentliche Wesen der Religion mit ein. Nun aber soll festgestellt werden, daß nichts in ihr oder vielmehr nichts in ihrem wahren inneren Wesen aus den intellektuellen Funktionen des Menschen hervorgehe.

Alle Begriffe, Vorstellungen und Gedanken werden deshalb aus dem wahren Wesen der Religion ausgeschieden und als abgeleitet geschildert, während das wahre Wesen derselben ein innerer Zustand des Menschen ist, über den er sich klar zu werden sucht, indem er diese Begriffe bildet. Sie aber sind nicht mehr Religion, sondern Denken des Menschen über sich selbst, seinen religiösen Zustand, also Wissenschaft.

„Auf diese Art also könnt ihr als Fühlende euch selbst Gegenstand werden und euer Gefühl betrachten .... Wollt ihr nun das Erzeugnis jener Betrachtung, die allgemeine Beschreibung eures Gefühls nach seinem Wesen Grundsatz nennen, und die Beschreibung jedes einzelnen darin Hervortretenden Begriff, und zwar religiösen Grundsatz und religiösen Begriff; so steht euch das allerdings frei und ihr habt recht daran. Aber vergeßt nur nicht, daß dies eigentlich die wissenschaftliche Behandlung

der Religion ist, das Wissen um sie, nicht sie selbst, und daß also die Beschreibung für die Frömmigkeit unmöglich in gleichem Rang stehen kann mit dem beschriebenen Gefühle selbst" (P II, 58; vgl. auch P II, 114, 9).

Das ist deutlich der Weg zu den Gedanken der Glaubenslehre.

Versuchen wir nun festzustellen, was nun für Schleiermacher inhaltlich durch diese neue Definition der Religion ausgesagt ist, so werden wir zunächst erkennen, daß damit keine grundsätzliche Änderung seiner Vorstellung vom Wesen der Religion gegeben ist und gegeben sein soll. Es ist nur eine andere Nuancierung derselben Anschauung.

Vor allem ist ja der Begriff „Gefühl", der nun in den Vordergrund tritt, nicht neu, sondern, wie oben schon angedeutet, auch in der ersten Definition der Religion mitenthalten.

Die religiöse Anschauung geht nach Schleiermacher hervor aus einer Berührung des Menschen mit dem Universum. Bei jeder Berührung des Menschen mit irgend etwas außer ihm aber entstehen Gefühle, Erregungen der aufnehmenden Organe des Menschen (P I, 69). Das ist die Rolle, die das Gefühl auch bei Fichte und überhaupt im Idealismus spielt.

So ist wirkliche, eigene religiöse Anschauung ganz undenkbar ohne Gefühle. Ja je mehr der Mensch für religiöse Anschauung zugänglich ist, je mehr er also empfänglich ist für die Berührung durch das Universum, desto stärker müssen auch die betreffenden Gefühle sein und desto leichter zu erregen. Die Stärke und Erregbarkeit des Gefühls gegenüber religiösen Einwirkungen ist also ein Gradmesser für die Stärke der Religiosität (P I, 70).

Aber in dieser Stellung des Gefühls spricht sich auch noch eine Bedeutung desselben aus, auf die die Reden zwar nicht direkt reflektieren, die aber doch im Sinne Schleiermachers liegt.

Für Fichte ist das sinnliche Gefühl die Ursache des Glaubens an die Realität der Außenwelt. In ihm findet sich der Mensch ohne sein Zutun erregt, deshalb muß er an ein Erregendes außer ihm glauben. Für Fichte nun ist dies Erregende in Wahrheit nicht außerhalb des Ichs, für Schleiermacher ist es das.

In den mit der religiösen Anschauung verbundenen Gefühlen findet sich nun der Mensch erregt durch Einwirkungen, die er einem einheitlichen geistigen Wesen des Universums zuschreiben muß. Die Anschauung geht aus der Selbsttätigkeit seines Geistes hervor, das Gefühl ist von außen erregt (P I, 69). So zwingt das religiöse Gefühl den Menschen, auch an die Realität des in ihm Wahrgenommenen außer sich zu glauben.

Für die Entwickelung der an Schleiermacher anschließenden Theologie ist ja gerade diese Bedeutung des Gefühls wichtig geworden, wenn auch nicht überall im Sinne Schleiermachers. Es kann ja auch nicht oft genug betont werden, daß hier Schleiermachers Gedanken wirklich mit der praktischen religiösen Erfahrung übereinstimmen. Die Religion nimmt ihre Gewißheit nicht aus einem theoretischen Beweise dafür, daß ihre Begriffe dem Denken möglich oder notwendig sind, wie eine falsche Apologetik immer wieder meint, sondern aus dem Gefühle des Menschen, daß er von einem Geistigen außer ihm in den Ereignissen der Welt und seines Lebens berührt ist.

Das ist auch das Gefühl, was nach der zweiten Auflage der Reden Wesen der Religion ist. Im Unterschiede von sinnlichen und anderen Gefühlen ist das Gefühl religiös, bei dem der Mensch spürt, daß er hier mit dem Universum zusammengetroffen ist, einen Punkt seines Lebens mit ihm gemeinsam hat, daß es auf ihn gewirkt hat.

„Euer Gefühl, insofern es euer und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch durch das Universum, das ist eure Frömmigkeit" (P II, 57).

So fällt denn auch trotz der Änderung des Ausdrucks nichts hinweg, was für den Religionsbegriff der ersten Auflage wesentlich war, sobald man festhält, daß derselbe Begriff „Gefühl", den er früher hat, nun auch hier gilt. Es bleibt bei diesem Begriff vom Gefühl die Religion nicht ein Feststehendes im Menschen, sondern ein Gewordenes und Werdendes. Denn auch die Fähigkeit des Menschen zu solchen höheren Gefühlen ist nicht eine von selbst in ihm gegebene, sondern eine erworbene.

Dieſe Fähigkeit wird im Menſchen erweckt durch Berührungen mit dem Univerſum, deren er hier und da in einzelnen, ihn erhebenden flüchtigen Erregungen inne wird. Dies ſind jedoch zunächſt flüchtige Gefühle, die raſch vorüberrauſchen. (So ſchon in Mon. 8. W. I, 352 [1]).)

Dieſe nun ſind der Anfangszuſtand aller Religion. Sie geben dem Menſchen die erſten Ahnungen eines im Univerſum vorhandenen geiſtigen Wertes. Manche Menſchen nun bleiben bei ihnen ſtehen. Es gibt aber auch Menſchen, die durch ſie bewogen werden, dieſen Gefühlen und dem durch ſie Wirkenden Beachtung und Aufmerkſamkeit zu ſchenken (Mon. 5. 54. W. I, 351. 374). Tun ſie das, ſo wird ihr Gefühl für dieſe Berührungen des Univerſums immer klarer und feiner, bis ſie im ſtande ſind, jede Berührung desſelben wahrzunehmen, und da das Univerſum ja beſtändig um uns her iſt, uns alſo beſtändig berührt, ſo wird nun aus den zerſtreuten und flüchtigen Gefühlen ein beſtändiges Gefühl desſelben, ein innerer Habitus des Menſchen. Er iſt das Bewußtſein, beſtändig berührt zu ſein vom Univerſum, mitten zu ſtehen in dem, was ſein geiſtiger Wert iſt, in Gemeinſchaft mit ihm zu bleiben (P II, 47).

Dieſe Fähigkeit, geiſtige Werte zu fühlen und nachzuempfinden, iſt aber das Gemüt. So iſt auch in der zweiten Auflage „das Gemüt für uns wie der Sitz, ſo auch die nächſte Welt der Religion“ (P II, 93). Ebenſo identifiziert Schleiermacher wiederum das höhere Gefühl mit der Liebe. Beide ſind ja das Feingefühl für geiſtige Werte in anderen.

Damit iſt nun auch ſchon der Nachweis erbracht, daß für Schleiermacher nach wie vor der Zuſammenhang der Religion mit der ſittlichen Bildung des Menſchen gewahrt bleibt. Es iſt unmöglich, daß ein Menſch den geiſtigen Wert im Univerſum fühlt, die Berührung desſelben wahrnimmt, wenn er nicht im ſtande

---

1) Mit Mon. und Seitenzahl zitiere ich die erſte Ausgabe der Monologen (Berlin 1800). Da dieſe Ausgabe ſchwer zugänglich iſt, zitiere ich daneben die in den geſammelten Werken mit W. I und Seitenzahl = Schleiermachers geſammelte Werke, zur Philoſophie, 1. Band.

ist, die geistigen Werte zu spüren, die im Leben, Wesen und Handeln der Menschen um ihn her ihn berühren.

Das Wertgefühl für den höchsten geistigen Wert setzt das für die geringeren voraus. Also: der wahrhaft Fromme muß auch Ehrfurcht vor seinem eigenen geistigen Wesen und vor dem anderer haben. Religion schließt das Gefühl für den geistigen Wert aller Erscheinungen in der Welt ein.

Beachten wir weiter obige Ausführungen, so merken wir auch, daß das, was Schleiermacher in der ersten Ausgabe als Anschauung bezeichnet, nun wohl zurücktritt, aber keineswegs vom Wesen der Religion ausgeschlossen ist, eben die intellektuelle Seite der Religion.

Nur der kommt ja über den Zustand flüchtiger Gefühle in sich hinaus, zu wirklicher Frömmigkeit und dauernder Religiosität, der diesen Gefühlen Aufmerksamkeit schenkt, sie betrachtet, sich klar macht und ihnen nachgeht.

Notwendig aber muß solches Beachten und Betrachten der Gefühle zu Begriffen, Gedanken und Grundsätzen führen. Ohne sie also gibt es keine kraftvolle Frömmigkeit.

Diese Begriffe und Grundsätze weist nun Schleiermacher nach der oben angeführten Stelle der Wissenschaft zu. So ist also Religion nicht möglich ohne einen bestimmten Anteil von Wissenschaft, wenn sie auch diese nicht ist. Das, was Schleiermacher in der ersten Auflage Anschauung nannte, ist also für das Wesen der Religion doch noch von großer Bedeutung. Ja durch diesen Begriff war jedenfalls viel genauer bestimmt, welche Rolle das Intellektuelle dabei spielt, als nun, da alles Intellektuelle der Wissenschaft über die Religion zugewiesen wird und doch wieder beim Entstehen der Religion selbst eine Rolle spielt.

Noch deutlicher wird die Bedeutung des Intellektuellen für das Gefühlsleben des Menschen durch eine Äußerung in den Briefen: „Dieses [das echte Gefühl] ist nach meiner Ansicht nichts anderes als die ununterbrochene und gleichsam allgegenwärtige Tätigkeit gewisser Ideeen“ (Br. I, 333) [1]).

Hiermit ist also die Fähigkeit des Menschen zum Fühlen — es ist natürlich nur von geistigen Gefühlen die Rede — ge-

1) Br. = Aus Schleiermachers Leben in Briefen (4 Bände).

bildet durch seine Ideeen. Das ist ja auch so. Nur wer den Gedanken eines eigenen, geschlossenen Wesens gebildet hat, kann ein solches bei anderen Menschen finden und auf sich wirken lassen und es für etwas Wertvolles halten. Ebenso hat auch nur der Gefühl für das innere geistige Wesen des Universums, der die Idee eines solchen Wesens schon irgendwie, wenn auch vielleicht in beschränkter Weise gebildet hat. Wer sie gebildet hat, fühlt dann Wirkung dieses Wesens in jedem Ereignis, bildet so durch die Erfahrung die Idee weiter und durch die Weiterbildung der Idee ist er im stande, wieder solche Einwirkungen zu spüren, wo er sie vorher nicht empfand und suchte.

So ergibt sich eine beständige Wechselwirkung zwischen der intellektuellen und gefühlsmäßigen Seite der Religion, deren Erfolg beständige Weiterbildung des menschlichen Charakters, seiner religiösen Aufnahmefähigkeit und somit auch seines Horizontes ist.

Durch diese beständige Erweiterung seines Horizontes, seiner Fähigkeit, das Ewige wahrzunehmen, wächst dann auch immer mehr der ewige Gehalt des Menschen selbst, sein Leben mit dem Universum. Er nimmt teil an der wahren Unsterblichkeit:

„Dann, wenn das Gefühl nirgends am einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht: so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges“ (P 131 f.).

Das ist der Gedanke der Unsterblichkeit im Sinne der ersten Auflage als immer nähere Vereinigung mit Gott durch die Anschauung, durch Verständnis seines eigenen Wesens.

Und schließlich ist von hier aus eine ähnliche Würdigung der positiven Religionen möglich wie von der ersten Auflage aus. Dort bezeichnet die positive Religion eben den Standpunkt, den die empirische Menschheit bei ihrer beständigen Annäherung an das innere Wesen des Universums in dessen Verständnis erreicht hat, von dem aus nun der einzelne sein Verständnis, seine individuelle Anschauung bildet.

Denselben Wert hat sie nun für das Gefühl. Sie ist zugleich der Faktor, durch den die Fähigkeit des Fühlens im Men-

schen geweckt ist, von wo er auf die Berührungen des Universums aufmerksam gemacht wird.

Das Gefühl des einzelnen ist also durchaus nicht unabhängig davon. Es bildet sich vielmehr unter ihrer Einwirkung und trägt deshalb deren Charakter. Eine jede Religion fühlt besondere Seiten des geistigen Wesens der Welt besonders, die eine mehr, die andere weniger, am meisten nach Schleiermacher die christliche Religion. An dieser Höhenlage der Feinfühligkeit nimmt natürlich der einzelne Mensch teil. So ist sein Gefühl nicht ein abstraktes, sondern eine zeitlich und geschichtlich bedingte Art zu fühlen. Immer neue Werte im Universum sind dem Gefühle zugänglich, immer weiter wird deshalb das religiöse Leben. So gibt es für die Anhänger einer jeden Religion eine bestimmte Art zu fühlen, und eine jede fühlt bestimmte Seiten, bestimmte Wirkungen des Universums. Die ganze Religion wäre die Fähigkeit alles im Universum zu umfassen, was in den einzelnen Religionen bruchstückweise erfaßt ist.

So gilt von jedem Frommen in Beziehung auf seine Stellung zu seiner religiösen Gemeinschaft und Erziehung, was Steffens, sein Freund, gerade aus der Zeit, um die es sich hier handelt, von ihm selbst schreibt: „Damals ward es mir klar, daß ein Positives des Christentums, wenn es auch namenlos blieb, ihn dennoch, von seiner frühesten Kindheit in der Brüdergemeine an, durchdrang, und daß, was er theologisch-wissenschaftlich Gefühl nannte, zum christlichen Bewußtsein gesteigert, das Ewige, Positive der göttlichen Liebe sei; und das Mißverständnis eines berühmten Philosophen war mir unbegreiflich, ja verletzte mich. Dieses Gefühl war, wie Liebe, so Glaube, wie Gesinnung, so Sinn, der letzte als der Träger und Pfleger der ersteren.“ (Steffens, Was ich erlebte V, 147).

So ist also eine prinzipielle Änderung seiner Anschauung vom Wesen der Religion bei Schleiermacher nicht eingetreten. Warum aber stellt er den einen, wie wir sahen vielfach deutlicheren Begriff zurück und schiebt den anderen vor?

Man könnte es wohl daraus ableiten, daß er das Bedürfnis gehabt habe, mehr die Seite der Religion zu betonen, aus der

zugleich das Gefühl ihrer Gewißheit entſpringt, was, wie wir oben ſahen, die Gefühlsſeite iſt.

Dann müßte aber gerade dieſer Umſtand auch hervorgehoben werden. Dieſe Frage aber tritt in der zweiten Auflage nicht mehr hervor als in der erſten.

Berückſichtigt man jedoch die Eigenart Schleiermachers als Denker und Schriftſteller, ſo wird man darauf geführt, einen anderen Erklärungsgrund zu ſuchen.

Schleiermachers Denken und Schreiben geſchieht nicht in eigenen, von ihm ſelbſt geprägten und ihm dann feſtſtehenden Begriffen. Er richtet ſich vielmehr nach den Gedanken und Begriffen ſeiner Umgebung und Zeit und ſucht dieſen in ihren eigenen Begriffen ſeine Gedanken klar zu machen. Gerade um dieſes Umſtandes willen konnte man darauf kommen, ihn als einen Eklektiker zu bezeichnen, wobei man völlig überſieht, daß ſeine Weltanſchauung ſo gut wie die eines der anderen großen Denker der Zeit eine in ſich geſchloſſene und eigenartige iſt. Denn das ſtempelt doch einen Denker nicht zum Eklektiker, wenn er Reſultate des Denkens von anderen annimmt, dann wären es alle Denker. Das vielmehr ſtempelt ihn dazu, wenn ſich bei ihm dieſe Stoffe nicht zu einer geſchloſſenen, eigenartigen Weltanſchauung geſtalten, ſondern ein Konglomerat geiſtreicher Antworten auf Einzelfragen bleiben. Schleiermacher iſt nicht Eklektiker, ſondern Pädagoge, der die geläufigen Begriffe aufnimmt und ſie zur Darſtellung ſeiner Weltanſchauung benutzt.

Dies iſt ſchon deutlich in der erſten Auflage der Reden. Hier iſt dieſe Methode angewendet auf die Begriffswelt Fichtes, oder vielmehr der erſten Zeit des Idealismus. Die Reden ſind ja eine Schrift aus dem Atheismusſtreit, für Fichte eintretend durch Verteidigung von deſſen grundlegenden Gedanken und Intereſſen, gegen ihn gerichtet wegen ſeiner Geringſchätzung der poſitiven Religion und religiöſen Gedanken, aber auch wegen der bei ihm vorliegenden Gefahr, die ſittliche Gemeinſchaft allzu gering zu ſchätzen neben der Selbſtändigkeit und Freiheit des Individuums.

Sie tritt hierin Fichte entgegen, indem ſie nachweiſt, daß der

Mensch der Existenz geistiger Wesen um ihn her und geistiger Werte im Universum auf eine ganz ähnliche Weise inne wird, als seiner eigenen geistigen Existenz, durch Anschauung.

Fichte hatte nur die Anschauung des eigenen geistigen Wesens als etwas Gewisses gelten lassen und darauf seine ganze Weltanschauung gebaut. Schleiermacher weist nach, daß man sie nicht isolieren kann und darf von der Anschauung anderer Menschen und des Universums. Er gibt dabei freilich den Gedanken der unmittelbaren Gewißheit der Selbstanschauung auf, gewinnt jedoch eine Position, auf der das sittliche Gemeinschaftsleben der Erkenntnis des eigenen sittlichen Wesens wieder gleichwertig und gleich gewiß zur Seite tritt. Von hier aus bahnt er dann einen Weg zum Verständnis der Erscheinungen des religiösen Lebens [1]).

Wenn nun dieser in der Auseinandersetzung mit Fichte aufgenommene und für sie wichtige Begriff zurücktritt, so liegt die Vermutung nahe, daß dies veranlaßt ist durch eine Veränderung der Frontstellung.

Tatsächlich ist das auch der Fall. Die erste Ausgabe der Reden bietet eine Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Wissenschaftslehre, die zweite Ausgabe eine solche mit der Identitätslehre Schellings.

Hiergegen spricht nun freilich ein Umstand, nämlich der, daß nirgends bei Schleiermacher irgendwie vor 1806 eine Auseinandersetzung mit Schelling zu konstatieren ist. So erscheint es kühn, eine nun plötzlich hervortretende Umgestaltung seines Denkens auf dessen Einfluß zurückzuführen.

Daß aber dieser Einfluß vorliegt, wird unzweifelhaft an einem Punkte, bei dessen Beachtung wir zugleich einen Fingerzeig darüber erhalten, wie diese Auseinandersetzung sich vollzogen hat. Dieser Punkt, an dem Schellings Einfluß deutlich ist, ist

1) Den näheren Nachweis und die Einzelausführung für diese Stellung Schleiermachers, sowie für die hier ausgesprochenen Behauptungen über Fichte und die späteren Ausführungen über Schelling hoffe ich in einer eigenen Arbeit, die das Verhältnis von Herder, Fichte, Schelling und Schleiermacher behandeln soll, geben zu können.

Schleiermachers Ansicht über die Bedeutung der Natur für die Religion.

In der ersten Ausgabe ist die Natur nur der Vorhof der Religion, und diese schreitet unaufhaltsam über die Stufe hinaus, wo die Natur etwas für sie bedeutet (P I, 83 ff.).

In der zweiten Ausgabe aber heißt es: „Folget mir zur äußeren Natur, welche von so vielen für den ersten und einzigen Tempel der Gottheit und vermöge ihrer eigentümlichen Art, das Gemüt zu berühren, für das innerste Heiligtum der Religion gehalten wird, jetzt aber, wiewohl sie mehr sein sollte, fast nur der Vorhof derselben ist“ (P II, 79). Das ist einerseits eine Stellungnahme gegen die einseitige Vergötterung der Natur, aber anderseits ist auch zugestanden, daß die Natur wirklich einen Wert hat für die Religion, ihn haben soll, und daß sie eine eigentümliche Art hat, das Gemüt zu berühren. Das ist teils Ablehnen von, teils Eingehen auf Gedanken Schellings.

Ebenso ist es in einer anderen Stelle. Fest hält er hier aus der ersten Ausgabe, daß nicht Furcht vor den Kräften der Natur zur Religion führe (P II, 80). Aber es gibt auch eine Ehrfurcht vor ihnen, die von Furcht frei ist, und „von jener heiligen Ehrfurcht nun, wenn ihr sie verstehen könnt, will ich euch gern zugeben, daß sie das erste Element der Religion ist“ (P II, 84).

Ebenso hält er fest, daß die Bewunderung einzelner Schönheiten der sichtbaren Welt als Bewunderung dessen, was doch nur Erscheinung, nicht Wesen (Ding an sich) ist, nicht Religion ist (P II, 85). Aber hinzugefügt wird nun, daß es doch auch eine Bewunderung dieser Schönheit gebe, für die durch diese Schönheit das innere Wesen der Welt erschlossen wird.

„Ja, wenn sie (die Bewunderer der Schönheit der Welt) Kinder wären, die wirklich, ohne etwas anderes zu sinnen und zu wollen, ohne Vergleichung und Reflexion das Licht und den Glanz in sich aufnehmen und sich so durch die Seele der Welt aufschließen lassen für die Welt, und dies andächtig fühlen und immer nur hierzu aufgeregt werden durch die einzelnen Gegenstände, oder wenn sie Weise wären, denen in lebendiger Anschauung aller Streit aufgelöst ist zwischen Schein und Sein, die

eben deshalb wieder kindlich können bewegt werden und für die jene Vernünfteleien nichts wären, was sie stören könnte: dann wäre ihre Freude ein wahrhaftes und reines Gefühl, ein Moment lebendiger, froh sich kundgebender Berührung zwischen ihnen und der Welt. Und wenn ihr dieses Schönere versteht, laßt euch sagen, daß auch dies ein ursprüngliches und unentbehrliches Element der Religion ist" (P II, 86).

Hier ist überall deutlich der Einfluß der Naturbegeisterung Schellings. Durch ihn erst ist neben die einseitige Beachtung und Wertschätzung des Geistigen die des Natürlichen getreten. Schleiermacher ging in seiner Weise darauf ein und offenbar nicht nur theoretisch. Diese Art der Freude an der Natur, bei der durch sie etwas Ewiges, Unendliches hindurchzuschimmern scheint, wurde ihm offenbar zur selbsterlebten Erfahrung.

Die oben angeführten Stellen weisen uns aber auch hier auf einen anderen Mann, durch den eben diese Seite der Weltanschauung Schellings Schleiermacher nahe gebracht wurde. Gerade der Naturforscher, der sich zuerst und am eifrigsten Schelling anschloß, vertrat sein Denken in der Nuance, daß durch alles in der Natur ein Ewiges, teils rätselhaft Grauenvolles, teils Anziehendes und Verständliches hindurchschimmere und erfaßt werden müsse. Es ist Steffens. Er ist es, der die oben verlangte kindliche Hingabe an die Natur besaß oder vielmehr als Weiser wieder errungen hatte (s. a. Huber, Entwickelung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, S. 84).

Gerade dies religiöse Verhältnis zur Natur, daß er auch in ihr das Geheimnis schaue, was Fichte nur im Menschen gelten lasse, bezeichnet er selbst als seinen Unterschied von Fichte. „Er [Fichte] mußte keinen Baum, kein Tier, am allerwenigsten eine reiche Gegend jemals lebendig aufgefaßt haben. Daß nicht allein in den menschlichen Gestalten und Taten, sondern auch in jener reichen Fülle von Bildungen, Entwickelungen und Gestalten das eigentliche, innerste, geistige Mysterium unseres Daseins verborgen liege und erkannt werden müßte, schien ihm völlig fremd geblieben zu sein" (Steffens: Was ich erlebte, IV, 165). Deshalb wendet er sich der Identitätslehre zu (IV, 160).

Ist nun Steffens der Vermittler, so erklärt es sich auch, warum wir kein literarisches Denkmal der Auseinandersetzung haben und warum sie so unvermittelt 1806 hervortritt. Sie vollzog sich dann eben auf dem Wege persönlichen Austausches und persönlicher Einwirkung auf jene unmerkliche Weise, in der das gewöhnlich geschieht. Und erst als Schleiermacher die Reden wieder durcharbeitete, wurde ihm klar, daß hier manches mit seinen jetzigen Gedanken nicht mehr übereinstimmte.

Diese persönliche Einwirkung war möglich, weil Steffens seit 1804 mit ihm zusammen in Halle lebte und bald sein inniger Freund war und zeitlebens blieb. Er wird in Schleiermachers Briefwechsel zuerst erwähnt unterm 11. November 1804 (Aus Schleiermachers Leben in Briefen, IV, 106). Schon am 15. Dezember 1804 wird er als Freund genannt (ebenda IV, 108), und vom Frühjahr 1805 an besteht ein inniger Freundschaftsbund (ebenda IV, 112).

Daß ihr persönlicher Austausch sich auch auf die Anschauung der Natur bezog, zeigt eine Stelle im Briefwechsel selbst schon. Im März 1808 schreibt Steffens an Schleiermacher: „Wenn Wut und Leidenschaften den Menschen betört, bleibt doch die Natur ewig heiter und groß. Gibt es andere Gesetze als ihre?" (A. a. o. IV, 154.) Solche eine Äußerung, die das Einverständnis als selbstverständlich annimmt, ist nur möglich, wenn über diese Sache die Anschauungen ausgetauscht wurden und man zu gleichen Gedanken gekommen war.

Doch wir haben noch eine deutlichere Äußerung von Steffens, die uns bezeugt, daß er sich bewußt war, gerade in dieser Beziehung bedeutenden Einfluß auf Schleiermacher geübt zu haben. Er schreibt bei Schilderung jener Zeit in Halle: „Durch meinen Freund Twesten ist bekannt, wie sehr er [Schleiermacher] auf meine naturwissenschaftlichen Ansichten einging, wenigstens insofern diese in der größeren Allgemeinheit sich äußerten" (Was ich erlebte V, 143).

Und schließlich besitzen wir noch eine authentische Äußerung Schleiermachers selbst über sein Verhältnis zu Steffens. Er wünschte ihn als Professor an die Universität Berlin und schreibt

darüber: „Ich habe schon erklärt, daß, was ich auf diesem Gebiete [der Philosophie] leisten kann, gar nichts ist ohne Steffens“ (Aus Schleiermachers Leben in Briefen IV, 154).

Das deutet doch darauf hin, daß er Steffens als eine Ergänzung seines eigenen Gedankenkreises betrachtet, eben deshalb, weil er es selbst erfahren hat, daß er solch eine Ergänzung bietet.

So scheint mir das plötzliche Auftreten des Einflusses Schellings bei Schleiermacher durch diese Vermittelung völlig erklärt.

Wie erklärt es sich aber, daß infolge dieses Einflusses der Begriff „Anschauung“ verschwindet?

Um dies zu verstehen, müssen wir einen kurzen Blick auf die Entwickelung der Gedanken Schellings werfen.

Schelling war zuerst aufgetreten als begeisterter Anhänger Fichtes. Aber ein aufmerksamer Beobachter hätte von Anfang an einen kleinen Unterschied zwischen beiden wahrnehmen können, aus dem schließlich die große Kluft entstand, die sich zwischen beiden auftat, und die breiter und breiter wurde.

Man kann Schelling den Repräsentanten der Linken des Idealismus nennen in jener ersten Zeit.

Für beide ist ja der Mensch in seinem ewigen, unendlichen Streben alles, das Wesen der Welt. Sein Wesen ist aber wiederum uneingeschränkte Freiheit und starke Selbständigkeit.

Bei Fichte ruht jedoch im Hintergrunde seines ganzen Denkens ein starkes ethisches Interesse. Frei soll und muß der Mensch sein, damit er ein selbständiger sittlicher Charakter sein kann. Das ist sein Ziel. Aus dem absoluten Wesen des Menschen leitet er deshalb für diesen vor allem ein ethisches Sollen ab. Er soll ein sittliches Wesen sein, das ist die innerste Triebfeder seines Wesens für Fichte.

Bei Schelling ist das vorherrschende Interesse, dem Menschen das Recht eigenen, freien Seins und Denkens gegenüber allen Schranken der traditionellen Anschauungen und Urteile zu erkämpfen, ein wirkliches Ausleben und Ausbilden seiner Individualität zu ermöglichen.

Dieser Unterschied wurde klar, als Schellings Interessen sich auf die Erforschung der Natur zu lenken begannen.

Fichte mit seinem ethischen Interesse konnte die Natur wohl als ein Produkt des menschlichen Geistes gelten lassen, daß aber in diesem Produkte nun dessen eigentliches Wesen noch erkannt, angeschaut werden könne, das konnte er nicht zugeben. Nur in sich selbst erkennt der Mensch das Wesen des Ich und von da aus kann er behaupten: ich bin der Absolute, also ist die Natur mein Produkt. Nur in ihm eben ist das Sittliche.

Für Schelling ist das anders. Er kann sagen: dieses gewaltige Ringen und Streben nach Eigenbildung, welches das Wesen des Ich ist, sehe ich auch in der Natur. Sie ist ein Produkt des Ich, aber nicht nur so, daß sich das Ich hier ein Wertloses entgegensetzt, sondern so, daß es in ihr jedes Stadium seiner Entwickelung, das es im Streben, volles Ich zu sein, durchschreitet, außer sich setzt und es so außer sich anschaut. So ist die ganze Natur ein außer dem Ich gesetztes Ich, und das Wesen, Ringen und Streben des Ich kann in ihren verschiedenen Zuständen angeschaut werden.

„Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein" (Schellings gesammelte Werke II, 56).

Das sind die Gedanken der Naturphilosophie, die Schelling 1799 und 1800 entwickelt. In ihnen ist der Idealismus noch nicht überschritten. Wohl aber ist das ethische Interesse desselben stark zurückgetreten. Die ringende und strebende Kraft ist das Wesen des Ich und der Natur.

Je stärker jedoch bei Schelling das naturwissenschaftliche Interesse wurde, desto entschiedener drängte seine ganze Anschauungsweise über den Idealismus hinaus. Je mehr er erkannte, daß im Naturleben ein eigener, dem Geistesleben entgegengesetzter Wert liege, desto entschiedener mußte ihm der Gedanke hervortreten, daß hier zwei gleichwertige Gegenpole seien, die beide aus dem Absoluten hervorgehen, ihren Vereinigungspunkt aber weder im Ich noch in der Natur, sondern hinter beiden hätten. Es sind zwei Pole eines Absoluten, dessen Wesen eben darin besteht, daß es beides, die Identität von Geist und Natur, der Vereinigungspunkt ihres Gegensatzes, der Ruhepunkt ihres Kampfes ist.

Der Fortschritt zur Identitätslehre und der Bruch mit dem

Idealismus wurde zum ersten Male ausgesprochen von Hegel, dessen Wirksamkeit damit beginnt (Differenz des Fichteschen und Schellingschen „Systems der Philosophie" Juli 1801).

Mit Recht hat man deshalb auch diese Wendung mit seinem Einfluß auf Schelling in Verbindung gebracht. Nur darf man darüber nicht vergessen, daß auch Schellings eigene Entwickelung zu diesen Gedanken hindrängte, Hegel aber nur den letzten Anstoß geben konnte, daß diese Gedanken deutlich hervortraten.

Und außerdem glaube ich, muß man noch einen anderen die Entwickelung beschleunigenden Faktor mit in Betracht ziehen, das ist Schleiermachers Gedankenwelt, wie sie in den Reden hervortritt.

Was den Schritt zur Identitätslehre verzögern mußte, war die Erkenntnistheorie des Idealismus, nach der es eben keine Erkenntnis dessen, was außer dem Ich ist, geben kann. Je begeisterter sich Schelling an den Idealismus angeschlossen hatte, um so größer mußte diese Schwierigkeit für ihn sein. Andererseits drängte das immer stärker werdende Interesse an der Natur, der Einfluß Herders, Steffens und vor allem Goethes immer energischer über den Idealismus hinaus.

Nun hatte aber Schleiermacher schon diese Erkenntnistheorie in gewissem Sinne überwunden. Nach ihm gab es ja Erkenntnis von etwas außer dem Menschen, die Anschauung geistigen sittlichen Werdens und Lebens in anderen Menschen und im Universum.

Das war freilich nicht das, was Schelling brauchte. Vielmehr das Gegenteil davon. Schleiermacher vertritt ja mit vollem Bewußtsein die Seite der Gedanken Fichtes, die von ethischen Interessen getragen war, und bildet sie weiter aus.

Schelling lehnte deshalb mit aller Energie die Gedanken der Reden bei ihrem ersten Erscheinen ab. Schleiermacher konstatiert im Universum ein über dem Menschen stehendes Geistiges, zu dem er hinstrebt und zu dem er mit Ehrfurcht aufblickt. Schelling kennt nichts Höheres als den Menschen in seinem ewigen, ringenden Leben, das Wesen der Welt. Schärfer kann der ganze Widerspruch der beiden Denker nicht formuliert werden, als in Heinz Widerporstens epikuräischem Glaubensbekenntnis, mit dem Schelling auf die Reden antwortete:

„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt sollt grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen,
Ist gar ein träg und zahmes Tier,
Das weder dräut dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt".

(Schellings Leben in Briefen, herausg. von G. L. Plitt, 1. Bd., S. 282 ff.)

So ist bei Schleiermacher das Wesen der Welt ein Geheimnis, das sich dem Gemüt des Menschen in heiliger Ahnung allmählich erschließt, bis es in immer klarerer Anschauung vor ihm steht. Bei Schelling, „da ich sie kenne von innen und außen", ist die Welt das Begriffene, dem Intellekt Zugängliche und Erfaßbare, ihr Wesen, die strebende Kraft des Menschen selbst.

Doch trotz dieses Unterschiedes ändert Schelling sein Urteil über die Reden. Am 3. Juli 1801 schreibt er an A. W. Schlegel über sie: „Ich ehre jetzt den Verfasser als einen Geist, den man nur auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Original-Philosophen betrachten kann. Ohne diese Originalität ist es nicht möglich, so das Innerste der Spekulation durchdrungen zu haben, ohne auch nur eine Spur der Stufen, die man durchgehen mußte, zurückzulassen. Das Werk, wie es ist, scheint mir bloß aus sich selbst entsprungen, und ist dadurch nicht nur die schönste Darstellung, sondern zugleich selbst ein Bild des Universums, und gleichwohl muß, wer etwas der Art hervorbringen will, die tiefsten philosophischen Studien gemacht haben — oder er hat durch blinde, göttliche Inspiration geschrieben" (a. a. O. I, 345).

Diese Änderung seiner Ansicht über die Reden trifft zeitlich genau zusammen mit seinem Übergang zur Identitätslehre. Im folgenden Brief (a. a. O. I, 346) teilt er Schlegel mit, daß er am „Bruno" arbeite.

Und den Schritt zu diesem System tat er, indem er, wie Schleiermacher schon vor ihm, behauptet, daß es eine Anschauung des Universums gebe, und sich so das letzte Hindernis aus dem Wege räumt, das ihm die kritische Erkenntnistheorie für die rechte

Würdigung der Natur bereitet hatte. Die erneute Lektüre der Reden gab ihm dazu wohl den entscheidenden Impuls.

Freilich dürfen wir hier nicht vergessen, daß der grundlegende Unterschied zwischen beiden bestehen bleibt. Beide gingen von Fichtes Anschauung des Menschen von sich selbst als geistigem Wesen aus. Für Schleiermacher war das eine gewordene Anschauung des eigenen werdenden sittlichen Charakters, für Schelling die von der im Menschen ringenden, strebenden Kraft.

Ebenso ist es nun mit dem Universum. Die Anschauung des Universums bei Schleiermacher ist eine durch lange historische und dann wieder individuelle Entwickelung gewordene; gebildet vom Gemüt des Menschen, erstreckt sie sich auf dessen inneres, geistiges, sittliches Wesen.

Für Schelling ist es eine unmittelbare, dem Menschen in sich selbst gegebene Anschauung, die er nur erst finden muß. Es ist ja die Anschauung der ewigen, lebendigen Kraft in der Natur. Was er als Idealist in sich für das Wertvollste erklärte, von dem erkennt er nun, daß es auch draußen in der Natur ist und wirkt, und erklärt es für das Absolute.

Diese Anschauung nun gibt dem Menschen erst den Schlüssel zu aller anderen Erkenntnis. Sie ist grundlegend für den Aufbau eines Systems des Wissens. Sie ist gewissermaßen eine intellektuelle Funktion des Menschen.

Für Schleiermacher ist die Anschauung des Universums Religion, Glauben des Menschen, seine Frömmigkeit, in der er eine Absicht, Zweck und Ziel der Welt ahnt, einen Willen in ihr glaubt.

Für Schelling ist die Anschauung desselben die erste Tat der Wissenschaft, ohne die diese nur tote Einzelunterscheidung ist. Die Anschauung erst gibt das Verständnis des wahren Wesens für alles, was die Einzelbeobachtung konstatiert. Hier ist der ganze Unterschied beider klar.

Es ist klar, daß Schleiermacher zu diesen Gedanken Stellung nehmen mußte. Veröffentlichte er die Reden zum zweiten Male in derselben Form, so lag die Gefahr nahe, daß alle die, die von Schelling beeinflußt waren, seine Gedanken in dessen Sinn umbogen.

Entweder mußte er durch eine deutliche Auseinanderſetzung mit Schelling über den Begriff dieſer Gefahr vorbeugen, oder er mußte einen anderen Begriff wählen und dieſen fallen laſſen.

Er beſchritt den zweiten Weg, offenbar, weil er glaubte, hierdurch ſeinen Unterſchied von Schelling am klarſten hervortreten zu laſſen. Indem er das Gefühl als Weſen der Religion beſtimmt, betont er tatſächlich das, was bei Schellings Anſchauung fehlte, und ſchließt möglichſt alles Intellektuelle aus. Er glaubte ſo jedenfalls gänzlich der Gefahr vorgebeugt zu haben, daß man je aus dem, was er als religiöſes Leben des Menſchen darſtellte, wieder eine Wiſſenſchaft mache. Hieraus iſt auch zu erklären, warum er auch die religiöſen Begriffe und Gedanken vom Weſen der Religion möglichſt auszuſchließen ſuchte. Alles, was die Möglichkeit gab, hier an wiſſenſchaftlich bewieſene oder beweisbare Begriffe, Sätze, Lehren zu denken, ſollte vermieden werden.

Doch nicht nur der Eindruck, daß er ſo am klarſten den Unterſchied der Religion von dem, was Schelling Anſchauung nannte, hervorheben könne, ſcheint ihn zum Aufgeben dieſes Begriffes veranlaßt zu haben. Wir ſahen oben (S. 75. 80), daß er „Anſchauung“ nun der Wiſſenſchaft zuſchreibt [1]). Die andere von Schelling ſcheidende Behauptung: Anſchauung gehört in das Gebiet der Religion und nicht in das der Wiſſenſchaft, konnte er eben nicht aufſtellen. Von ſeinem Standpunkte aus mußte er vielmehr zugeben, daß eine gewiſſe Anſchauung auch in der Wiſſenſchaft notwendig iſt. Die Wiſſenſchaft ſoll ja auch nach Schleiermacher nicht nur Tatſachen und Einzelheiten konſtatieren, ſondern im Zuſammenhang erfaſſen. So ſoll die Naturwiſſenſchaft nichts Einzelnes, ſondern die ganze Natur, die Geſchichte ein Volk in ſeinem Charakter und ſeine Geſchichte ihrem inneren Wert nach im Zuſammenhang mit dieſem Charakter erfaſſen. Dieſe Konſtruktion des Ganzen aus den Einzelbeobachtungen iſt auch Anſchauung, freilich als Ziel, nicht als Ausgangspunkt wie bei Schelling.

Was ihn in dem allen von Schelling ſchied, konnte er in den

1) Man vgl. auch den Satz: „Wahre Wiſſenſchaft iſt vollendete Anſchauung, wahre Praxis iſt ſelbſterzeugte Bildung und Kunſt, wahre Religion iſt Empfindung und Geſchmack für das Unendliche“ (P II, 50. 51).

Reden nicht ausführen, und so ließ er den ohne solche Ausführung zweideutigen Begriff fallen. Ja, er vermied ihn sogar mit einer gewissen Ängstlichkeit auch an Stellen, wo er völlig neutral gewesen wäre. (Man vgl. P II, 81, 3; 94, 5; 107, 1; 127, 2; 151, 7; 164, 2. 3; 167, 6; 173, 9; 181, 11; 194, 12; 195, 17; 196, 7; 198, 7; 257, 2. 3. 7. 12; 269, 4; 279, 9; 283, 3. 6; 288, 3; 289, 3 u. ä. mit dem Texte der ersten Auflage.)

Schließlich aber ist noch ein dritter Grund ausschlaggebend gewesen. Schleiermacher glaubte durch den Begriff „Gefühl" eine Seite seiner Gedankenwelt mehr in den Vordergrund schieben zu können, die vorher etwas zurücktrat, ihm aber gerade durch Schellings und Steffens Einfluß besonders wichtig geworden war.

Nach Schleiermachers Weltanschauung ist das Wesen der Welt Geist. Dieser Geist in der ganzen Welt ist eine Einheit. Doch ebenso wie er Einheit ist, ist er auch wieder geteilt in unendlich viele Individuen, die eben durch ihr gegenseitiges Verständnis für einander, ihre Liebe zueinander, aneinander gefesselt sind, so daß die Einheit des Geistes erhalten bleibt. Deshalb ist eine Familie, die aus vielen Individuen besteht und doch eine Einheit ist, „das gebildetste Element und das treueste Bild des Universums" (P I, 214) und das „Verschmelzen" der Individuen „nicht in Absicht auf das Sein und Wollen, aber in Absicht auf den Sinn und das Verstehen" ist Annäherung an das Universum (P I, 216).

Diese Einheit der Welt ist natürlich bei Schelling das Wichtigste. Sie sucht nun auch Schleiermacher mehr zu betonen [1]).

In der ersten Auflage ist die Rede von „Geistern", die auf die Erde verpflanzt werden. Die zweite Auflage will deutlich betonen, daß sie vor ihrem Eintritt ins Menschenleben und während dieses Lebens in der Einheit des Geistes begriffen bleiben. Sie sagt deshalb: „der Geist, wie er uns im Endlichen erscheint" (P II, 53).

In der ersten Auflage sind auch die Männer, die Gott und Menschheit verbinden, beschrieben als gewordene, empirische Individuen. In der zweiten ist die Möglichkeit angenommen, daß

1) Also auch hier ist es nicht ein Neues, was in seine Gedankenwelt eintritt, nur das energischere Betonen eines Vorhandenen.

ihre Mittlernatur „als unmittelbare Gabe von oben“ stammt. Sie sind ja Ausprägungen des allgemeinen Geistes im Endlichen, der sie sofort vollendet darstellen kann. Es tritt das Selbsttätige daher zurück (vgl. P 8. 9 I und II).

Das ist deutlich der Weg zur späteren Christologie Schleiermachers. In der ersten Ausgabe der Reden ist „das wahrhaft Göttliche“ in Christus „die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war ... sich in seiner Liebe ausbildete“ (P I, 283. 84). Dieser Wortlaut bleibt in sämtlichen Ausgaben der Reden. Aber nach der späteren Anschauung von Schleiermacher ist diese Darstellung in ihm gegeben, nicht erst ausgebildet.

Doch wenn nun nach Schleiermachers Weltanschauung jedes Individuum eine endliche Gestaltung des unendlichen Geistes ist, so muß dieser Geist der Hintergrund seines Wesens sein, und es muß ein Band vorhanden sein, das es mit diesem zusammenschließt. Dieses Band ist eben der Punkt, an dem sich das Individuum erfahrungsgemäß mit etwas nicht völlig ihm Gehörigen berührt, das Gefühl.

Dieser Berührungspunkt war auch in der ersten Auflage der Punkt, wo sie eins waren. Durch das Anschauen verstand ein Individuum das andere, nahm es in sich auf, wurde eins mit ihm. Dasselbe geschah gegenüber dem Universum. Aber hier war es ein Einswerden.

Sobald man sagt, das Gefühl ist der Einheitspunkt, wird die Sache anders. Nun ist die Einheit ein Sein, ein Zustand. Das will ja Schleiermacher auch betonen. Aber indem er das betont und dieses Einssein mit der Religion identifiziert, ändert sich nun doch seine Anschauung von der Religion an einem Punkte, wo es für die spätere Zeit wichtig, ich möchte fast sagen verhängnisvoll wurde.

Die Religion ist nun nicht mehr werdendes Verständnis des Universums, sondern eine ein für allemal gegebene Einheit mit diesem im Gefühl. Sie ist die Tatsache, daß der Mensch ein Stück der Geisteswelt ist. Kraft dieser Tatsache steht er in beständiger Wechselwirkung mit Geist außer ihm. Diese Wechselwirkung ist sein Gefühl, in dem er die von außen kommenden

Einwirkungen wahrnimmt. Diese Tatsache kann nun in mehr oder weniger klaren Begriffen erfaßt werden, aber vorhanden ist sie überall und bei allen.

Nun ist es auch nicht mehr eine bestimmte Höhenlage des höheren Gefühls — diejenige, in der es den geistigen Inhalt des Universums fühlen kann —, die Religion ist, sondern jedes Gefühl ist fromm, jedes Gefühl ist Konstatierung der Tatsache, daß der Mensch mit dem allgemeinen Geiste außer ihm in Wechselwirkung steht. So ist die Frömmigkeit ein ein für allemal vorhandenes Leben und Sein in Gott, das freilich nicht allen deutlich, aber bei allen vorhanden ist.

So ist es auch nach der ersten Auflage der handelnde Gott, den die Religion wahrnimmt, nicht der seiende. In der zweiten Auflage ist es der im Gefühl unmittelbar gegenwärtige Gott, den sie wahrnimmt. Deshalb ist es auch nicht glaublich, daß ein Mensch ohne Religion sei, sonst müßte er ja ohne Gefühl sein (P I, 129 f., P II, 130). In der ersten Auflage kann sich die Religion auch auf das erstrecken, was außer uns ist, in der zweiten Auflage ist sie in uns, das „unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl" (P 121 f.).

Ebenso ist es auch mit der Unsterblichkeit. Sie ist nach der ersten Auflage eine Aufgabe, durch Anschauen des Universums sich diesem Ziele immer mehr zu nähern. Nun ist sie „das ewige, unwandelbare Dasein", das jeder Fromme „in sich trägt" (P 131 f.); Voraussetzung, nicht Ziel der Religion, oder vielmehr die Religion selbst.

Dort ist die Religion die Erkenntnis, in einem geistigen Universum zu stehen. Hier ist sie dieses Stehen in ihm selbst. Sie ist gewissermaßen selbst etwas Metaphysisches.

So weit geht er in diesem Zusammenhang, daß er alles Gefühl als religiös bezeichnet. „Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer, sie deute auf einen krankhaften und verderbten Zustand des Lebens" (P II, 57). Eine jede Empfindung ist ja eine Berührung von Mensch und Universum, ein gemeinsames Sein beider. Nur krankhafte Empfindungen gibt es, die nicht durch solches Zusammen zu stande kommen.

So kommt Schleiermacher in Konsequenz dieser Anschauung zu einem gewissen Widerspruch mit der oben angeführten Ansicht, nach der das Gefühl nur insofern Religion ist, als es eben Fühlen des geistigen Wertes im Universum ist.

So kommt schließlich in den Begriff des Gefühls und damit in den Religionsbegriff selbst eine Unklarheit, die notwendigerweise zu einer weiteren Entwickelung seiner Gedanken führen mußte.

An einem Punkte scheint freilich durch dies Hervortreten des Gefühls ein Vorteil erzielt zu sein. Wenn man so die Religion als einen, in jedem Menschen vorhandenen Zustand faßt, so könnte man denken, ihre Gewißheit viel deutlicher nachgewiesen und ihre Bedeutung für das menschliche Geistesleben nachdrücklicher belegt zu haben, als dann, wenn man sie nur als Produkt des Menschen faßt.

Aber es scheint nur so, denn daß das Gefühl Sein Gottes im Menschen ist, das leuchtet dann doch wieder nur dem Religiösen ein.

Erkauft aber ist dieser scheinbare Vorteil durch eine völlige Entwertung des begrifflich Gefaßten in der Religion.

Während nun von der anderen Gedankenreihe aus sämtliche Religionen gewürdigt werden können als Stufen einer Entwickelung, die zu einer klareren Anschauung des Universums führt, werden sie in dieser Gedankenreihe alle gleich wertlose Versuche, das allein Wahre, das Gefühl, zu verstehen und zu deuten.

Und während dort die Charakterentwickelung des Menschen der ausschlaggebende Faktor für die Religion ist, würde dies nun gleichgültig werden. Sie ist ja da, gegeben in jedem Menschen.

So würde Schleiermacher, wenn er dieser Anschauungsweise das Übergewicht eingeräumt hätte, gerade das aufgegeben haben, was an seinem Religionsbegriff das Größte und Wichtigste ist, daß die Religion ein Produkt des menschlichen Geistes ist, verschieden gestaltet je nach seiner intellektuellen und sittlichen Höhenlage, aber immer ein Versuch, sich das Universum von der erreichten Höhenlage aus in seinen Zwecken und Zielen als ein Wesen voll Wille und Absicht, als Geist, klarzumachen.

Schleiermacher ist dieser Gefahr nicht erlegen, wohl aber ist er vielfach so verstanden worden, als sei diese Gedankenreihe die Hauptsache für ihn, was niemals der Fall war.

Auch in der zweiten Ausgabe der Reden bleibt die durchschlagende, maßgebende Reihe die, nach der die Religion Produkt des Menschen ist, ein Erfassen des Unendlichen in größerer oder geringerer Annäherung.

Die Schelling sich annähernde Gedankenreihe hätte auch niemals in seiner Weltanschauung Raum gehabt, wenn sie wirklich völlig die andere ausschlösse. Das tut sie jedoch nicht. Sie kann vielmehr in gewisser Weise der anderen untergeordnet werden.

Auch nach der ersten Gedankenreihe sind alle Gefühle, sogar die sinnlichen Gefühle, in Wirklichkeit Berührung mit dem Universum. Dieses ist ja die eigentliche, die Welt der Erscheinung für den Menschen nur hervorrufende Wirklichkeit. Hier berühren sich also beide Gedankenreihen. Nur dürfte Schleiermacher dies nicht Religion nennen. Religion wird nach seinen eigenen ursprünglichen Gedanken alles Fühlen erst dann, wenn es ein Fühlen geistiger Werte in diesen Berührungen ist.

Also das hielt er in beiden fest: Der Mensch lebt in beständiger Wechselwirkung mit dem Universum. Er ist Teil des Universums. Nach der einen Gedankenreihe nun sagt er, diese Wechselwirkung, dieses Teilhaben am Universum, ist Religion. Er tut dies in dem Bestreben, das Recht der Religion zu erweisen an einem Punkte, den ihm auch das neueste philosophische System Schellings zugesteht.

In Wirklichkeit ist und bleibt ihm aber Religion das Bewußtsein dieses Anteils und dieser Wechselwirkung, das dadurch erlangt wird, daß der Mensch das Universum als inneres, geistiges Wesen empfindet und versteht. Hier aber ist die tiefe Kluft zwischen ihm und Schelling. Für Schelling ist das Verständnis des Universums, die Erkenntnis seines ewigen, unergründlichen Seins, aus dem ewig der Gegensatz des Lebens, Geist und Natur, hervorgeht und in dem er doch wieder eins ist.

Für Schleiermacher ist die Erkenntnis des Universums die Erkenntnis, daß sein Wesen das Hervorbringen, Sein und Werden individueller Geister in ihrem geistigen und sittlichen

Werte ist, und das Leben des Universums das Streben dieser Geister, sich immer besser zu erkennen. — Schleiermachers persönliche Interessen sind eben ethische, die ästhetischen von außen genährt, deshalb in der 2. Auflage stärker als in der ihm eigenen ersten.

Die Abhängigkeit von Schelling ist viel geringer als man oft glaubt [1]); das Entscheidende ist: der Begriff Anschauung wird zuerst von Schleiermacher auf das Universum angewendet und in religiösem Sinn, dann von Schelling aufgegriffen in intellektuellem.

Wenn deshalb auch beide Weltanschauungen sagen, das Individuum ist Teil des Universum, so meinen sie etwas völlig Verschiedenes damit. Der Versuch Schleiermachers, hier eine Einheit zu konstatieren, mußte die Gefahr herbeiführen, daß er sein Eigentümlichstes aufgebe, daß er mißverstanden werde, wie man ihm ja geradezu die Ansicht Schellings zuschrieb, und mußte schließlich doch mißlingen. Weil aber dieser Versuch nicht völlig aus Schleiermachers Eigenheit entsprang, mußte dieser auch wieder darüber hinausschreiten. Hier setzt seine weitere theologische Entwickelung ein, deren Verfolgen eine Arbeit für sich ist.

4.

Über Ehescheidung und die kirchliche Trauung bei Ehen geschiedener Personen.

Von

D. Dr. August Ebeling in Hannover.

Der nachstehende Aufsatz ist nicht aus einem von Anfang an feststehenden Plane hervorgegangen, sondern allmählich geworden. Zunächst war mir der Umstand, daß ich amtlich an einer Entscheidung darüber mitzuwirken hatte, ob der zweiten Ehe eines geschiedenen Ehemannes die kirchliche Trauung gewährt werden könne,

1) Vgl. auch Huber S. 57 f. 308, der sonst schon erkannt hat, daß die Änderungen der 2. Auflage mit Schelling zusammenhängen.

Anlaß, die betreffenden Schriftstellen genauer zu erforschen. Wenn nun die hier folgende Betrachtung des Korintherkapitels darüber hinauszugehen scheint, weil sie sich über das ganze Kapitel erstreckt, so liegt das an der Art des Kapitels; sie soll aber kein vollständiger Kommentar sein, sondern doch nur auf die eben berührte Frage zielen. Man mag sie meinethalben eine exegetische Paraphrase nennen, jedenfalls glaube ich dem Kapitel einen kleinen Dienst erwiesen zu haben. Dann wandte ich mich den Evangelien zu, und was ich schon länger als bloße Ansicht gehegt, wurde mir zur Überzeugung und durch die neueren Forschungen über die Handschriften bestätigt, daß wir nämlich im Neuen Testamente kein Gesetz über Ehescheidung haben. Von da war nun der Weg nicht weit zur Betrachtung des heute geltenden Eheschließungs- und Ehescheidungsrechts des B. G. B., und endlich zu fragen, ob nicht die vor Erlaß dieses Gesetzbuches gegebenen kirchlichen Anordnungen nach der von mir gewonnenen Anschauung einer Änderung bedürftig seien. So bilden die Teile dieses Aufsatzes doch ein eng zusammenhängendes Ganze.

Wenn ich nicht erwarten kann, daß den hier folgenden Ausführungen alsbald viele beistimmen, so hege ich doch die Hoffnung, daß es auch jetzt schon kirchliche Kreise gibt, wenngleich vorerst nur kleine Kreise, die ihnen nicht prinzipiell gegenüberstehen und ihnen Freunde gewinnen.

1. Die Schriftstellen.

a) 1 Korinther Kap. 7.

Das siebente Kapitel des ersten Korintherbriefes hebt sich durch seinen Eingang und seinen Schluß als einen besonderen Abschnitt aus dem Briefe hervor, und so erhebt sich zunächst die Frage, wovon dieser Abschnitt handele. Sehen wir uns die Überschriften und die von den Exegeten vorausgeschickten Dispositionen des Inhalts an, so finden wir eine große Verschiedenheit. Einige derselben will ich hier anführen.

Der griechische Text bei Tischendorf bietet folgende Überschrift:

De conjugio, caelibatu, viduitate, divortio, conjugio dispari. De circumcisione. De servis. De virginibus. Continentia commendatur. De nuptis et innuptis, filia nubili, nuptiis iteratis.

Diese Überschrift soll wohl keine exegetische Bedeutung haben, so wenig wie bei Theile; wohl aber die folgenden:

H. A. W. Meyer, 4. Aufl. 2. Ausg. 1865, ordnet den Inhalt in dieser Weise:

V. 1—17 Belehrung über die Ehe, eheliche Beiwohnung und Ehescheidung;

V. 17—24 eine Abschweifung darüber, daß die Annahme des Christentums die äußeren Lebensverhältnisse nicht ändern soll;

V. 25—38 endlich über die Jungfrauen:

V. 25—34 inwiefern das Ledigbleiben für beide Geschlechter ratsamer sei,

V. 35—38 ein Vater besser tue, seine Tochter ledig zu lassen, als sie zu verheiraten;

V. 39—40 derselbe Rat, ledig zu bleiben, für die Witwen.

Der spätere Herausgeber des Meyerschen Kommentars, Heinrici, ändert diese Übersicht dahin ab:

V. 1—7 über das Verhalten in der Ehe;

„ 8—9 vom Verhalten der Ledigen;

„ 10—11 von Scheidung christlicher Ehen;

„ 12—17 Verhalten in gemischten Ehen;

„ 18—24 Grundsätzliches: der irdische Beruf und die christliche Pflicht;

„ 25—38 vom Ledigbleiben beider Geschlechter und von dem Verhalten des Vaters betreffs der Verheiratung der Töchter;

„ 39—40 von der Wiederverheiratung der Töchter.

Wenn er meint, die lose Aneinanderreihung erkläre sich wohl aus der Folge der Anfragen im Gemeindebrief, so setzt er bei den Korinthischen Briefschreibern allerdings wenig Nachdenken voraus.

Ein Kapitel so krausen Inhalts mußte allerdings die Diaskeuasten und Chorizonten geradezu herausfordern, ihre Kunst an

ihm zu versuchen; wir werden aber finden, daß dasselbe ihrer Kunst gar nicht bedarf.

J. Chr. K. von Hofmann nimmt eine Dreiteilung an:

V. 1—9 über das Bedürfnis ehelichen Lebens;
„ 10—24 über das Verbleiben in der Ehe;
„ 25—40 über Ehelichung und Verehelichung.

Ist diese Anordnung nicht geradezu als verfehlt zu bezeichnen, so scheint sie doch mehr einem abstrakten Schema als dem Gedankengange des Kapitels selbst entnommen.

Kürzer und wenigstens nicht irre führend lautet die Überschrift in der lutherschen Bibel:

> Bescheid auf mancherlei Fragen vom ehelichen, ledigen und Witwenstande,

womit der wesentliche Inhalt des Kapitels wenn auch kurz, doch richtig wiedergegeben ist.

Der Apostel beantwortet in dem Kapitel Anfragen, welche von seiten der christlichen Gemeinde in Korinth an ihn gestellt waren. Daß es eben mehrere Anfragen waren, läßt sich aus V. 1 mit Wahrscheinlichkeit entnehmen; welchen Inhalt aber diese Fragen hatten, welche Formulierung, ob von der ganzen Gemeinde gestellt, ob durch Parteiungen oder durch welche Anlässe hervorgerufen, das alles wissen wir nicht. Lägen uns diese Anfragen vor, so wären uns die Antworten des Paulus vielleicht verständlicher; da das eben nicht der Fall ist, so bot sich für die Erklärung seiner Worte den Exegeten ein großer Spielraum zu Mutmaßungen, um ihre Auffassung in den Text hineinzulegen. Diesen Gang zu gehen, ist indes unsicher; richtiger ist es, wir beschränken uns lediglich auf das, was der Apostel selbst davon uns mitteilt, nämlich, daß er den Korinthern Belehrung über getane Anfragen erteilt, und entnehmen dazu aus dem Kapitel nur noch dies eine, daß diese Anfragen die Ehe betrafen: wie sich Christenleute zur Ehe zu stellen hätten; meint man, es genauer formulieren zu können: ob Ehe und geschlechtliches Tun mit ihrem Christenstande vereinbar sei. Nur mit dieser Voraussetzung wollen wir den Worten des Apostels folgen. Will man das durchaus ein-

heitliche Kapitel in Teile zerlegen, so würden sich folgende ergeben: V. 1 bis 7; V. 8 bis 24; V. 25 bis 40.

1. Der Apostel beginnt mit der Erklärung: *καλόν (ἐστιν) ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*, was nach Hieronymus, der Vulgata und Luther gemeiniglich übersetzt wird: „es ist einem Manne gut (heilsam), kein Weib zu berühren", und dahin erklärt wird, daß es dem Manne gut (heilsam) sei, sich des geschlechtlichen Umgangs zu enthalten, venere abstinere. Wenn nun unmittelbar darauf folgt: „doch wegen der Hurereien habe ein jeglicher seine ihm zugehörige Frau und eine jegliche ihren eigenen Mann", so liegt in dieser Verbindung zweier scheinbar sich ausschließender Gedanken etwas so Auffälliges, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn die Ausleger darüber nicht einig sind. Der Differenzpunkt liegt vornehmlich in dem Imperativ *ἐχέτω*, ob er befehlenden oder zulassenden Sinnes sei. Die einen nehmen ihn im gebietenden Sinne: „daß gleichwohl die Ehe Pflicht sei" (Meyer), oder „daß der Apostel in der anscheinend mit V. 1 in Widerspruch stehenden, aber eben deshalb mit *διὰ τὰς πορνείας* begründeten Weisung eine stetige Ordnung meine, es solle jeder sein Weib, jede ihren Mann haben" (Hofmann), was ich nur als ein Ehegebot auffassen kann. Aber — abgesehen davon, daß dies dahin führt, Paulus sehe den Zweck der Ehe nur in der Verhütung der Hurerei, denn er gibt ja nur diesen einen Grund für die vermeintliche stetige Ordnung an —, wie will man dies Gebot, sich zu verehelichen, in Einklang bringen mit V. 7, wo Paulus seinen lebhaften Wunsch (*θέλω*) ausspricht, alle Menschen möchten sein wie er, d. h. ehelos, und mit V. 8, wo der Apostel den ledigen Männern und Witwen den Bescheid erteilt, ehelos zu bleiben, und mit V. 27, wo der Apostel rät, wer ledig sei, solle keine Frau suchen? Und wir dürfen doch auch dem Apostel nichts Ungereimtes unterschieben; ungereimt aber wäre es, wenn er den Männern geböte, in die Ehe zu treten, und zugleich V. 38 den Vätern den Rat erteilt, ihre Töchter nicht in die Ehe zu geben. Und endlich, wie sollen wir dies Ehegebot mit V. 1 in Einklang bringen? Entweder ist dann V. 1 völlig überflüssig, oder er steht mit V. 2 in Widerspruch, denn daß der Verheiratete kein

Weib berühre, wäre selbst dann unmöglich als des Apostels Meinung anzunehmen, wenn er nicht in V. 3 die entgegengesetzte Weisung gäbe. Ein Gebot also oder eine Pflicht, trotz des V. 1 in die Ehe zu treten, kann der Imperativ ἐχέτω nicht enthalten.

Andere nehmen daher diesen Imperativ im Sinne der Zulassung. Das ist die uralte Auffassung der Stelle. Luther sagt: „Es ist im Neuen Testament nicht Sünde, ohne Weib und Kind sein, wie im Alten, das ist: wer die Gabe hat, daß er mit Lust und Liebe keusch kann leben, der kann gute Tage haben [nämlich von den Ehesorgen frei bleiben]; wo aber diese Gnade nicht ist, da ist's besser ehelich werden". Damit gibt er zwar zunächst den Inhalt von V. 8 u. 9 an, aber wir entnehmen seinen Worten, daß auch er ἐχέτω als Zulassung faßt. Die meisten evangelischen Exegeten folgen ihm darin, und es ist nicht zu leugnen, daß damit die oben erhobenen Einwände teils beseitigt, teils abgeschwächt werden. Doch ein klarer Zusammenhang zwischen den beiden ersten Versen wird auch dadurch nicht hergestellt; „sich des geschlechtlichen Verkehrs enthalten ist heilsam für einen Mann, aber um nicht zu huren, kann er heiraten", ist ein durchaus schiefer Gedanke, denn wer kein Weib berührt, berührt auch keine Hure; diese Begründung also, διὰ τὰς πορνείας, paßt nicht. Aber sie paßt auch nicht zu dem später Gesagten, von V. 28 an, wo Paulus den Grund für V. 1 angibt, denn dort redet er gar nicht von der Enthaltsamkeit, sondern von der Ehelosigkeit, und begründet sie ganz anders. Es ist daher nicht verkehrt, wenn einige Herausgeber in dem Worte ἔχειν, im Gegensatz zu μὴ ἅπτεσθαι, den Sinn finden: geschlechtlichen Umgang zu meiden ist heilsam, aber um Hurereien zu vermeiden, kann jeder mit seiner eigenen Frau ihn pflegen. Denn ἔχειν γυναῖκα hat nicht nur den Sinn, „eine Frau haben", sondern auch, wie das lateinische habere mulierem, den besonderen, wie ihn der Scholiast zu Terent. Ad. 3, 3, 35 angibt: haberi dicitur uxor, dicitur mulier, quum coit. Auch würde sich so besser erklären, warum Paulus die attributive Stellung τὴν ἑαυτοῦ und τὸν ἴδιον, nicht eine prädikative Ausdrucksweise, und entsprechend das individualisierende ἕκαστος, nicht das kollektive πᾶς (vgl. V. 6) gewählt hat. V. 3 ff. wäre dann die

Ausführung des *ἐχέτω* [1]). Aber die Worte *διὰ τὰς πορνείας* wollen ſich auch ſo in den Zuſammenhang nicht ſchicken.

Wir ſehen: mit der Auffaſſung des *γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*, wie ſie oben als venere abstinere gegeben, kommen wir zu keinem klaren Reſultate. Aber muß denn dies die Bedeutung des Wortes ſein? Das ganze Kapitel weiſt auf etwas anderes hin; nicht von der geſchlechtlichen Enthaltſamkeit, ſondern von Verehelichung und Nichtverehelichung iſt im weſentlichen die Rede, und wir erwarten vielmehr einen darauf bezüglichen Leitſatz an die Spitze geſtellt zu ſehen. Und ſo iſt es auch. Der ſchon berührte, durch *δέ* angedeutete Gegenſatz von *ἔχειν* und *μὴ ἅπτεσθαι* führt darauf: wenn *ἔχειν γυναῖκα*: „eine Frau haben“ heißt, ſo bedeutet *γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι*: „keine Frau haben“, genauer und wörtlich überſetzt: „ſich nicht an eine Frau binden“ [2]), alſo: „nicht in die Ehe treten“. Und nun ergibt ſich das Folgende von ſelbſt. Weil die Eheloſigkeit, wie der Apoſtel wohl weiß und nicht bloß aus den Zuſtänden in Korinth weiß, zu einer Ungebundenheit, einer Verwilderung des geſchlechtlichen Verkehrs führt, ſo fügt er hinzu: „doch um der Hurereien willen“, damit ſie nicht Platz greifen, habe (habeat) „ein jeglicher ſeine ihm angehörende Frau und eine jegliche ihren Mann“, woraus die Bedeutung des Imperativs zunächſt als einer permiſſiven ſich von ſelbſt herleitet. Wenn man freilich gleich hier den V. 9 heranzieht und eine, bei Paulus allerdings öfter vorkommende Breviloquenz annimmt, ſo könnte man hier ausgeſprochen finden, daß jeder, der nicht die Gabe der *ἐγκράτεια* habe und daher von der Freiheit, ein Weib zu haben, Gebrauch macht, ſeine eigene Frau haben ſolle. Das wäre zwar eine feſte Ordnung, aber kein allgemeines Ehegebot; auch keine Interpretation von Pauli Worten, ſondern eine aus ihnen gezogene Folgerung. Und weiter: damit auch aus dem ehelichen Verhältniſſe die Hurerei ausgeſchloſſen bleibe, oder als Antwort auf eine von den Korinthern getane Anfrage, ob geſchlechtliches

1) In dieſem Sinne, nicht von einer rechtsgültigen Ehe, wird *ἔχειν* auch Kap. 5, 1 gebraucht ſein. S. Hofmann zu der Stelle.

2) Dies entſpricht der eigentlichen Bedeutung des Verbums. *Συναφθέντες* heißen die ehelich Verbundenen.

Tun ſich mit dem Chriſtenſtande vertrage, gibt Paulus die Weiſung in V. 3, 4, 5, wie dieſe Ehe gehalten werden ſoll. So bilden V. 2 bis 5 ein Ganzes, und der Apoſtel fügt, im Hinblick auf V. 1, ausdrücklich hinzu, daß er dies (τοῦτο in V. 6) nicht als Gebot, ſondern aus Rückſicht auf die bei Eheloſigkeit drohende Gefahr der Hurerei ſage, hält alſo den in V. 1 ausgeſprochenen Grundſatz feſt, ja er wiederholt ihn V. 7 als lebhaften Wunſch, daß alle Menſchen ſo ſein möchten wie er, nämlich ehelos, ohne ſich aber zu verhehlen, daß die Gaben verſchieden ſeien, was ihn eben zu der Zulaſſung bewogen hat. Damit erhält nun auch das Pronomen τοῦτο in V. 6, das die einen auf V. 2—5 beziehen, andere auf V. 5, andere nur auf die Worte εἰ μήτι ἐκ συμφώνου in V. 5 beſchränken, ſeine ſelbſtverſtändliche Beziehung auf alles in V. 2—5 Geſagte. Danach kann Paulus auch in V. 7 und 8 ſich ſelbſt als Beiſpiel hinſtellen, nämlich als Beiſpiel der Eheloſigkeit, nicht aber erſt in V. 7 als Beiſpiel der continentia (Meyer) — was an ſich nicht einmal geziemend und, als unerweisbar, Spöttern und Gegnern gegenüber ungeſchickt ſein würde — und dann in V. 8 als Beiſpiel eheloſen Lebens.

Alſo mit der Erklärung, daß die Eheloſigkeit für den Menſchen gut oder heilſam ſei — ſeine Gründe dafür werden wir ſpäter kennen lernen — beginnt der Apoſtel ſeine Belehrung an die Korinther, doch ſo, daß er aus Rückſicht auf die menſchliche Natur auch die Verehelichung nicht verwirft. Man kann fragen, ob er damit ſchon beſtimmte, von den Korinthern an ſie gerichtete Fragen beantwortet, wie denn die Erklärer zum Teil auch ſchon allerlei Anfragen ſupponieren. Daß der Apoſtel mit dieſen Verſen ſchon direkt dergleichen Fragen beantwortet habe, iſt möglich, denn wir kennen eben das Schreiben der Korinther nicht, und aus der Antwort läßt ſich nichts ermitteln. Ebenſo möglich iſt es aber, daß er erſt mit V. 8 λέγω δέ ſich den Fragen zuwendet und im Vorhergehenden den Grundſatz aufgeſtellt hat, von dem aus er nun die an ihn geſtellten Fragen beurteilt und beantwortet. Jedenfalls werden wir ſehen, wie die Antworten dem im erſten Verſe ausgeſprochenen Grundſatze und der im zweiten Verſe zugelaſſenen Ausnahme entſprechen.

Man wende gegen die obige Darlegung nicht ein, daß es ziemlich belanglos sei, ob man in V. 1 die Worte γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι in dem Sinne nehme: „kein Weib berühren", oder in dem Sinne: „sich an kein Weib binden, nicht in die Ehe treten". Denn für den Christen sei es selbstverständlich, daß wer nicht in die Ehe trete, auch kein Weib berühre; die letztere Auffassung führe also auf die erstere zurück. Daß das letzte für den Christen eine der Konsequenzen des ersten sei, ist zuzugeben; aber diese Schlußfolgerung in der genannten Weise auf unsere Stelle zu machen, ist durchaus abzuweisen. Zunächst hat doch die Exegese festzustellen, was der Apostel geschrieben hat; sodann besagt eine Konsequenz mit nichten das, was der Grundsatz besagt, und so auch hier nicht; ferner führt, wie wir gesehen, die übliche Auffassung des ersten Verses in exegetische Schwierigkeiten, die noch niemand genügend hat lösen können, während die andere nicht nur für V. 1 bis 7, sondern, wie wir sehen werden, für das ganze Kapitel den leitenden Faden gibt, der es als ein zusammenhängendes und einheitliches Ganzes erscheinen läßt.

2. Mit λέγω δὲ in V. 8 beginnt nun der Apostel die Anwendung von den in den beiden ersten Versen ausgesprochenen allgemeinen Sätzen auf die einzelnen Klassen derjenigen Personen zu machen, welche hier überhaupt in Frage kommen, um zu zeigen, wie sie sich in betreff der Ehe, insbesondere zur Nichtverehelichung oder Verehelichung zu verhalten haben. Seine Worte gelten zuerst τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις. Über die Bedeutung dieser Worte kann kein Zweifel bestehen. Ἄγαμος bezeichnet den ehelosen Mann, sowohl den Junggesellen wie den Witwer; das entsprechende Wort ἄνανδρος, gattenlos, umfaßt die Jungfrauen und Witwen. Dies letztere Wort konnte Paulus hier, wo er die betreffenden selbst mit Weisung versieht, nicht anwenden, vielmehr mußte er die Jungfrauen hier ausnehmen — er tut dies durch den Ausdruck ταῖς χήραις — weil sie kein Selbstbestimmungsrecht über sich haben; ihrer gedenkt er daher später besonders, und richtet da seine Weisung nicht an sie selbst, sondern an ihre Väter, die eben über sie zu verfügen haben. Den ehelosen Männern also, Junggesellen und Witwern, und den Witwen gilt nun sein

in V. 1 ausgesprochener Grundsatz: „es ist ihnen gut, wenn sie bleiben wie er", d. h. unverheiratet; aber auch die V. 2 gegebene Ausnahme findet auf sie Anwendung: „wenn sie sich nicht enthalten können, so mögen sie freien, um nicht in Hurerei zu verfallen".

Zweitens wendet sich der Apostel den Verheirateten, τοῖς γεγαμηκόσιν, zu, die also bereits in der Ehe stehen, V. 10. Wie sollen diese sich halten? Aus dem Ausspruch des Apostels, daß es gut sei, sich nicht an ein Weib zu binden, und aus der den Unverheirateten in V. 8 erteilten Weisung konnten sie möglicherweise die Berechtigung oder gar die Pflicht herleiten, ihre bestehende Ehe zu trennen. Dieser Folgerung tritt der Apostel auf das bestimmteste nicht mit seiner, sondern des Herrn Autorität dahin entgegen, daß eine Frau von ihrem Manne nicht getrennt werden, und daß demnach ein Mann seine Frau nicht entlassen solle. Das Passiv χωρισθῆναι medial zu nehmen und zu übersetzen: „daß das Weib sich nicht scheide von ihrem Manne", und daß erst in zweiter Linie der Befehl des Herrn an die Männer ergehe, liegt nicht der geringste Grund vor, ist auch nicht aus V. 12 und 13 zu begründen. Vergeblich, aber auch überflüssig bemühen sich die Exegeten zu erklären, warum hier die Frau an erster Stelle genannt werde, während doch sonst für Paulus wie überall, so auch in diesem Kapitel der Mann durchweg der maßgebende Teil in der Ehe ist. „Die Ehe soll nicht getrennt werden", sagt der Apostel nachdrucksvoll, und fügt noch besonders und erläuternd der Selbstherrlichkeit des Mannes gegenüber hinzu, daß der Mann seine Frau zu entlassen kein Recht habe, das ihm nach jüdischen und heidnischen Gesetzen zustand. Wenn aber, setzt Paulus in einer Parenthese an χωρισθῆναι anknüpfend als eigene Meinung hinzu, eine Frau wirklich von ihrem Manne getrennt ist, ein Fall, der in Korinth vorgekommen sein mochte, so soll sie ehelos bleiben oder mit ihrem Manne ausgesöhnt werden.

Was hiermit der Apostel den Verheirateten gesagt hat, kann indes nicht ohne weiteres für sie alle gelten; denn wie der ganze Brief an Christen und für Christen geschrieben ist, so kann auch das in V. 10 und 11 Gesagte nur für diejenigen gemeint sein, welche eben als Christen vom Apostel Weisungen anzunehmen ge-

willt sind, und denen er Weisungen zu geben Beruf hat. Aber es waren auch Ehepaare vorhanden, bei denen nur der eine Teil Christ, der andere Heide (oder Jude) war. Diesen übrigen, τοῖς λοιποῖς, gibt er drittens eine Weisung, die selbstverständlich nur dem christlichen Ehegatten gelten kann, und hebt dabei im Gegensatze zu V. 10 ausdrücklich hervor, daß er sich für dieses Verhältnis nicht auf den Herrn berufen könne. Was er den christlichen Ehegatten aber sagt, ist dasselbe, was er den ersten Paaren gesagt hat, daß sie ihrerseits die Ehe nicht trennen sollen, wenn der ungläubige Teil es zufrieden sei, weder aus religiöser Abneigung, noch aus religiösem Skrupel, ob eine solche Ehe Gott wohlgefällig sei (V. 14). „Wenn aber der ungläubige Teil sich trennt, so trenne er sich; der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden. (Sorge dich nicht drum), vielmehr hat euch (ἡμᾶς) Gott zum Friedensstande berufen. Denn was weißt du, ob du den ungläubigen Teil zum Heile führen wirst?" So laß es dich nicht bedrücken, wenn der andere die Ehe löst. „Nur daß jeder" [1]), und damit prägt der Apostel die V. 12 und 13 gegebene Vorschrift dem christlichen Teile warnend ein und erläutert und erweitert sie durch die folgenden Beispiele, „nur daß ein jeder so wandele wie zu wandeln ihm der Herr zugewiesen, wie Gott ihn berufen hat." Der christliche Teil soll nicht willkürlich handeln, nicht meinen, bei der tiefen Kluft, die sein Christenstand zwischen ihm und der Heidenwelt geöffnet, nun auch seine äußeren, weltlichen Lebensverhältnisse ändern zu müssen. Dem widerspricht der Apostel, und da er dieselbe Erfahrung auch anderwärts gemacht haben wird, so fügt er hinzu, daß er es in allen Gemeinden so ordne, V. 17. Als

1) εἰ μή in V. 17 als zweites Glied einer Doppelfrage zu σώσεις zu nehmen (Hofmann), ist zwar sprachlich durchaus zulässig, aber durch nichts veranlaßt und als Doppelglied völlig überflüssig, isoliert dagegen das folgende in entstellender Weise, wie die oben angegebenen Dispositionen zeigen. Das durchaus formelhaft gewordene εἰ μή, „außer, außer daß, doch" bedarf keiner Ergänzung. — In der Frage εἰ für εἰ μή zu nehmen, so daß die Antwort bejahend ausfiele (so noch L. van Eß), ist sprachlich zulässig, aber nicht geboten, wohl aber gegen den Kontext und tendenziös.

Beispiele, eben aus seiner Erfahrung, führt er an, daß der Christ gewordene Jude nicht das äußere Zeichen des Judentums an seinem Leibe künstlich beseitigen solle, denn nicht auf äußere Zeichen, sondern auf die Erfüllung von Gottes Geboten komme es an; der Sklave sich nicht durch seinen Sklavenstand solle anfechten lassen, denn der Gegensatz von Sklaverei und Freiheit ist für den Christenstand gleichgültig; wenn er aber wirklich frei werden könne, möge er lieber (μᾶλλον, potius) davon Gebrauch machen [1]). „Ihr seid teuer erkauft, ruft er den Korinthern zum zweiten Male zu, werdet nicht Sklaven von Menschen; bei Gott, als Christ, bleibe jeder in dem Stande, in dem er berufen wurde."

3. Endlich kommt der Apostel viertens auf die Jungfrauen zu sprechen. Über sie, sagt er, habe er kein Gebot vom Herrn, eine Meinung aber gebe er als gläubiger Christ. Diese seine Weisung entspricht nun, um das gleich hier zu bemerken, genau der in V. 1 und 2 zu grunde gelegten Richtschnur. Er gibt aber nicht sofort diese seine Vorschrift über sie, und das ist der Grund, warum das folgende so arg mißverstanden ist, weil man

---

1) Der allgemeine Sinn von χρῆσαι fordert eine Ergänzung: τίνι, wovon der Sklave Gebrauch machen soll. Der Kontext bietet die Ergänzung: τῷ δύνασθαι ἐλεύθερον γενέσθαι. Der Apostel sagt, dem Sklaven solle sein Sklavenstand gleichgültig sein, denn μή σοι μελέτω heißt: „kümmere dich nicht darum", „laß dichs nicht anfechten", aber meine nicht, du müßtest als Christ deinen Sklavenstand eigenwillig ändern; als Christ bist du ein Freigelassener des Herrn, wie der freie Christ ein Sklave des Herrn, ihr seid als Christen gleich. Bietet dir aber dein irdischer Herr die Freiheit, so nimm sie an; — die gegenteilige Erklärung: „so bleibe um so mehr Sklave", würde καὶ εἰ statt εἰ καί erwarten lassen, wenn auch nicht fordern, und als Ergänzung haben: τῷ δοῦλον κληθῆναι. Davon soll der Sklave Gebrauch machen? wie denn? Und warum soll Paulus dem Sklaven wehren, eine ihm gebotene Gabe anzunehmen? Er soll sich nur um seines Christenstandes willen nicht überheben, nicht meinen, er sei als Christ zu gut zum Sklaven. Man muß nur nicht V. 18 und V. 21 unbedingt paralleliſieren; dort ist lediglich vom Eigenwillen die Rede, der zurückgewiesen wird; hier von dem, was fremder Wille, der des irdischen Herrn, nach herkömmlicher und nicht seltener Sitte ihm bietet. Daher das stark gegensätzliche ἀλλά. Man hat die in V. 22 gegebene Begründung (γάρ) fälschlich statt auf den ganzen V. 21 nur auf μᾶλλον χρῆσαι bezogen.

erwartete, daß diese nun sofort folgen müsse, und die man daher in V. 26 finden zu müssen wähnte. Dadurch läßt sich selbst ein Hofmann, wenn ich ihn richtig verstanden habe, verleiten, unter ἀνθρώπῳ hier die Jungfrau zu verstehen, οὕτως εἶναι aber als παρθένον εἶναι zu deuten. Doch auf andere Erklärungsversuche will ich nicht eingehen.

Also über die Verehelichungen der Jungfrauen will der Apostel seine Meinung den Korinthern zu wissen tun. Ehe er das aber tut, geht er nicht, wie einige sagen, zu einem neuen Gegenstande über, der mit dem vorigen nicht eng zusammenhinge, oder zu anderen von den Korinthern gestellten Fragen, sondern bleibt bei der Sache. Da er aber vorher durch eingeflochtene Beispiele scheinbar den Faden verlassen hatte, so greift er in der Lebhaftigkeit des Briefstils, der dem mündlichen Gespräche sich nähert, auf den Anfang zurück, von dem er ausgegangen, um daran zu erinnern, und gibt dabei für das V. 1 und 2 Gesagte die Begründung und damit zugleich eine weitere Ausführung; einer Begründung bedarf nur das in V. 10 Gesagte nicht, weil das auf einem Befehle des Herrn beruht. „Meine Meinung als eines πιστός ist also diese, daß das, was ich gesagt, in der bevorstehenden Schickung (ἀνάγκη, sc. ἐκ θεοῦ, nämlich τὸ τὸν κόσμον παράγειν [1])) seinen guten Grund habe, daß für den Mann folgendes Verhalten heilsam sei [2]): bist du an eine Frau gebunden, so suche keine Lösung; bist du frei von einer Frau, so suche keine Frau; hast du aber geheiratet, so hast du nicht gesündigt; ebensowenig hat ein Mädchen durch ihre Verheiratung gesündigt"; und damit ist dann der Briefschreiber zu der letzten Kategorie gekommen; aber auch jetzt noch gibt er seine Meinung über die Jungfrauen nicht ausführlich, sondern bleibt noch bei der Parusie, als der Begründung seines Urteils. „Freilich", fährt er fort, „werden solche (nämlich die geheiratet haben) fleischliche Trübsal haben, eben

1) Ich weiß für ἀνάγκη keinen zutreffenderen deutschen Ausdruck als Schickung; ἡ ἀνάγκη τῶν θεῶν ist die Schickung der Götter, das von den Göttern über einen Menschen Verhängte. Was die Übersetzung Not oder Bedrängnis hier besagen soll, verstehe ich nicht.

2) Es liegt sehr nahe, in καλὸν ὑπάρχειν ein Glossem zu sehen und zu lesen: Νομίζω οὖν τοῦτο· διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ὅτι...; in der Voranstellung des Grundes von ὅτι lag dazu der Anlaß.

der bevorstehenden Schickung wegen, ich aber schone euer, möchte euch fleischliche Trübsal ersparen; doch das sage ich euch: der Zeitpunkt ist nahe gerückt, damit ihr euch forthin danach schickt V. 29 bis 31. Denn die Gestalt dieser, der jetzigen Welt ist im Vergehen, ich aber wünsche [1]), daß ihr ohne Sorgen seid, um euch danach zu schicken." Das ist leichter für den Ledigen und die Ledige als für den Verheirateten und die Verheiratete. „Und ich sage (V. 35) das zu eurem Frommen, nicht um einen Strick über euch zu werfen, sondern zum schicklichen Verhalten und unverrückten Ausharren bei dem Herrn." Hat damit der Apostel begründet, warum er die Ehelosigkeit für das Bessere halte, aber doch auch wieder so, daß er daraus keinen Strick drehen wolle, so fügt er nun diesem entsprechend endlich über die Verheiratung der Mädchen hinzu: „halte ein Vater es nicht für schicklich [2]), vielmehr für eine Unehre für seine Tochter, wenn sie — bei sich verzögernder Parusie — über die Zeit der Verheiratung hinauskomme, eine alte Jungfer werde, dann ist's auch danach zu verfahren Pflicht [3]); er tue nach seinem Wunsche, er sündigt nicht; sie mögen heiraten", nämlich die Tochter und der sie zur Frau begehrt. Aber doch wieder kommt der Apostel nochmals auf das Gegenteilige zurück, was ihm in erster Linie gilt: wenn ein Vater in seinem Herzen feststeht, keinen Zwang hat und Herr seines Willens ist, so handelt er gut, wenn er seine Tochter bewahrt, und faßt dann in V. 38 das Gesagte zusammen in die Worte: „und so tut gut, wer seine Tochter verheiratet, besser wird tun, wer sie nicht verheiratet". Damit hat der Apostel nun seine bis dahin zurückgehaltene Meinung (V. 24) auch über die Verehelichung der Mädchen gegeben und die mit V. 8 begonnene Anwendung seiner in V. 1 und 2 ausgesprochenen Grundsätze über alle in Frage kommenden Personen vollendet und die Grundsätze selbst näher begründet. In V. 39 aber geht er nun nicht etwa zu etwas Neuem über, zu einem

---

1) Vor *ἐγὼ* setze ich ein Komma, höchstens ein Semikolon.

2) *ἀσχημονεῖν* ist mit Luther neutral zu nehmen, *ἄσχημον εἶναι*; dies erfordert schon der Gegensatz gegen *εὐσχήμον*.

3) Mit *καὶ οὕτως* habe ich den Nachsatz begonnen. Man kann aber *καὶ οὕτως ὀφείλει γίγνεσθαι* auch noch als Vordersatz nehmen.

„Anhang", wie die Exegeten meinen, daß er nach den Jungfrauen auch noch von den Frauen und ihrer Wiederverheiratung sprechen müsse, denn davon hat er schon V. 8 das Ausreichende gesagt [1]), vielmehr steht es so: nachdem er die Verheiratung eines Mädchens, man möchte fast sagen ungern als zulässig bezeichnet, das Ledigbleiben aber als das Bessere empfohlen hat, erinnert er, um jeder falschen Auffassung vorzubeugen, nochmals: „als Frau ist das Mädchen nunmehr an ihren Mann während seiner Lebenszeit gebunden (V. 10); ist er aber entschlafen, so ist sie frei für eine zweite Ehe (V. 8), doch, fügt er hinzu, sei diese Ehe ἐν κυρίῳ; glücklicher aber ist die Witwe, wenn sie so bleibt, wie sie ist". „Nach meiner Meinung", schließt er endlich seine Belehrung, ähnlich wie V. 25, „aber ich glaube auch den Geist Gottes zu besitzen", und deutet damit an, daß was er über Verehelichung und Nichtverehelichung hier geschrieben, in Korinth oder auch darüber hinaus auf Widerspruch stoßen könne oder werde.

Ist nun in dem Vorhergehenden der Inhalt des Kapitels im wesentlichen richtig wiedergegeben, und, vor allem, ist nichts hineingetragen, was der Apostel nicht geschrieben hat, so ergibt sich daraus als das, was er über Eingehung, Trennung und Wiedereingehung der Ehe an die Korinther schreibt, das Folgende:

1. In bezug auf Eingehung der Ehe
   empfiehlt Paulus die Ehelosigkeit und gibt ihr den Vorzug vor dem ehelichen Leben;
   erklärt aber daneben die Ehe nicht für unvereinbar mit dem Christenstande;
2. in bezug auf Ehetrennung
   schärft er den Korinthern das Gebot des Herrn ein, daß eine Ehe christlicher Eheleute nicht getrennt werden soll, und spricht dem Manne das Recht, sich seiner Frau zu entledigen, ab;

---

1) Mit γυνή V. 39 beginnt also kein neuer Absatz; der Vers setzt den vorausgehenden Gedanken fort.

die bestehenden Ehen gemischter Paare erkennt er als richtige Ehen an und wendet auf sie für den christlichen Teil das Gebot des Herrn an, die Ehe seinerseits nicht zu trennen;

spricht aber den christlichen Teil, Mann wie Frau, frei, wenn der andere sich trennt;

3. in bezug auf Wiederverheiratung

gestattet er der Frau, nach dem Tode des Ehemannes sich wieder zu verheiraten, empfiehlt ihr aber, dann ehelos zu bleiben;

gebietet im Falle der Trennung der Ehe der Frau, ehelos zu bleiben, oder Aussöhnung mit dem Manne.

Das ist alles, was sich aus den Worten des Apostels unmittelbar entnehmen läßt, wobei zu beachten ist, daß er, abgesehen von dem Gebote des Herrn, dies alles ausdrücklich als seine persönliche Meinung hinstellt. Ferner ist unleugbar, daß er bei seiner Belehrung mehr die Frauen als die Männer im Auge hat; ob und wie weit, was er jenen sagt, auf diese anzuwenden sei, geben seine Worte keinen unmittelbaren Anhalt.

Nun hat man bereits seit der Reformationszeit aus ihnen entnommen, was nicht darin steht. Den Vers 15, wo Paulus von der Freiheit des christlichen Ehegatten spricht gegenüber der von dem nichtchristlichen Teile ihm angetanen Scheidung, hat man auf beiderseits christliche Ehen angewendet und in ihm neben dem einen Scheidungsgrunde des Ehebruchs als zweiten Grund den der böslichen Verlassung im eigentlichen und uneigentlichen Sinne gefunden. Scharfsinnig und eindringlich hat diese Auffassung noch 1861 Harleß in seinem Buche: „Die Ehescheidungsfrage", durchzuführen gesucht, indem, was Paulus vom Ungläubigen sagt, auch vom Christen gelten soll, sofern er bloßer Namenchrist oder unchristlich gesinnter Christ sei, gegen dessen in der Scheidung liegenden Gewaltakt der unschuldige Teil des Schutzes bedürfe, der ihm das Gut restituiere, dessen er beraubt sei. Dieser Deduktion ist alsbald Meyer in der Vorrede zur vierten Auflage seines Kommentars 1861 entgegengetreten mit dem Hinweis, daß die paritas causae fehle, und bei dem Unterschiede, den Paulus zwischen den γεγαμηκότες in V. 10

und den λοιποί in V. 12 mache, das von diesen Gesagte unmöglich auf jene angewendet werden könne, anderer Gründe gegen Harleß hier zu geschweigen. Die neuere Exegese hat auch jene ältere Erklärung fallen lassen. Es ist damit, wie auch sonst wohl, so gegangen, daß man im Fall der böslichen Verlassung die unvermeidliche Konsequenz der Ehetrennung nicht umgehen konnte und dann dafür einen Schriftgrund suchte und hier zu finden wähnte. Luther beruft sich für die desertio nicht geradezu auf diese Stelle, zieht sie aber als Analogie heran.

Nun ruft das Kapitel aber zwei Fragen hervor. Die erste Frage ist die, wie Paulus dazu komme, die Ehelosigkeit höher zu stellen als das Leben in der Ehe, und dieses nur für nicht sündhaft zu erklären, und nicht nur den Korinthern anzuraten, ehelos zu bleiben, sondern den Wunsch auszusprechen, daß alle Menschen so sein möchten. Daß dies gegen die Schöpfungsordnung verstieß, war ihm doch bewußt, daß es der menschlichen Natur entgegen ist, hat er selbst ausgesprochen; auch konnte er sich doch nicht verhehlen, daß wenn sein Wunsch wirklich in Erfüllung ginge, nicht nur die Fortdauer der korinthischen Gemeinde in Frage gestellt wurde, sondern die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts überhaupt. Was er hierüber sagt, erklärt sich demnach nur, wenn er dabei einen eng begrenzten Zeitraum im Auge hat, für den seine Worte gelten sollen, also durch den Hinblick auf die nahe bevorstehende Parusie des Herrn, welche die jetzige Gestalt dieser Welt verändern und eine neue Ordnung herbeiführen wird. Wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, so liegt der Grund darin, daß die Lehre von der Parusie, wie auch dieser Brief sonst bezeugt, ein Teil seiner Predigt gewesen, also den Korinthern nicht unbekannt war. Seine ganze Begründung des ersten Verses, von Vers 26 an, aber beruht auf diesem Gedanken als einer selbstverständlichen Voraussetzung. Doch ist sie auch deutlich ausgesprochen. In V. 28: θλῖψιν ἐν τῇ σαρκὶ οἱ τοιοῦτοι ἕξουσιν, d. h. alle in V. 28 genannten, nicht nur ἡ παρθένος und der, den sie heiratet. Ferner in V. 31, daß die Gestalt dieser Welt im Vergehen ist und in Kürze vergeht, denn in V. 29 „ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστί“ ist das Partizip allerdings nicht als „drangsal-

voll" zu nehmen, was es nicht heißt, aber auch zu beachten, daß da nicht *συνέσταλται* steht, „die Zeit ist begrenzt worden", sondern der Sinn der zusammengesetzten Form ist: die in Betracht kommende, gesetzte Zeit ist eine zusammengedrängte, eine nur noch kurze Zeit.

Darüber, daß einzelne Verse des Kapitels ihre Erklärung in dieser Voraussetzung der bevorstehenden Parusie finden, sind die neueren Exegeten einig; daß aber der Inhalt des ganzen Kapitels unter dieser Voraussetzung verstanden werden müsse, darüber herrscht keine allgemeine Übereinstimmung.

Die zweite hochwichtige Frage, die sich an dieses Kapitel knüpft, ist nun aber die, ob alles, was Paulus hier über die Ehe an bestimmte Menschen unter besonderen Verhältnissen und unter einer besonderen Voraussetzung schreibt, allgemeine Gültigkeit und auch für unsere Zeit maßgebende Bedeutung habe. Schwerlich werden wir darauf mit ja antworten können; dem Zwecke dieses Aufsatzes liegt diese Frage aber fern.

Noch eine andere Stelle des Apostels Paulus müssen wir hier wenigstens streifen, es ist Röm. 7, V. 1—3. Sie ist römischerseits für die Unauflöslichkeit der Ehe geltend gemacht, aber nicht mit Recht. Paulus benutzt dort die Ehe zu einem Vergleiche. „Wie eine Frau, falls sie nicht eine Ehebrecherin heißen will, an ihren Mann gebunden ist, aber durch seinen Tod für ein anderes Eheband frei wird, so waret ihr an das Gesetz gebunden, aber durch den Tod Christi seid ihr frei geworden zu der neuen Gemeinschaft mit Christo." Wie die Gemeinschaft mit Christo unlösbar ist, sagt man, so ist auch die Ehe unlösbar. Über die Ehe aber will hier Paulus gar keine Belehrung geben, und wenn man aus seinen Worten jene Folgerung über seine Auffassung der Ehe gezogen hat, so ist das wie so oft in jener Kirche geschehen, um für das, was man wollte, einen Schriftgrund zu finden. Ich begnüge mich, auf Harleß, S. 102, zu verweisen.

b) Die Evangelien.

Nachdem ich darzulegen versucht habe, was Paulus im ersten Korintherbriefe über Ehe, Eheschließung und Ehescheidung ge-

schrieben hat, will ich diejenigen Stellen einer Betrachtung unterziehen, in denen die Evangelisten uns berichten, was Christus selbst über die Ehe und Ehescheidung gelehrt hat. Dabei gehe ich nicht von der Voraussetzung aus, daß diese Berichte unbedingt dasselbe besagen müßten, und daß man um dieser Konkordanz willen die Worte des einen Berichts dazu verwenden dürfe oder müsse, den Inhalt eines anderen Berichts festzustellen oder zu vergewaltigen, daß man gleichsam Fangeball mit ihnen spielen dürfe. Vielmehr ist das die nächste Aufgabe, jeden Bericht für sich und aus ihm selbst zu erklären, dabei aber die einzelnen Aussprüche nicht als dicta probantia zu behandeln, sondern im Zusammenhange des Kontextes, soweit er erkennbar ist, mit Rücksicht auf tatsächlich gegebene Zustände, soweit wir sie sicher kennen, und vielleicht auch mit Rücksicht auf die Absicht des Erzählers oder auch die Anschauung derer, für die er seinen Bericht bestimmt hat.

1. Da die uns überlieferten Aussprüche Christi auf das Gesetz zurückgehen und vorzugsweise bei Matthäus die jüdischen Zustände seiner Zeit im Auge haben, so müssen wir zunächst einen Blick auf die Stellung werfen, die Christus dem Gesetze gegenüber einnimmt. Zweimal berichten die Evangelien darüber, Matth. 5, 17 und Luk. 16, 16. An beiden Stellen betont Christus die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes und seine ewige Geltung auch für die kommende oder vielmehr mit ihm bereits gekommene *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und fügt an der erst genannten Stelle hinzu, nicht sei er gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen (*πληρῶσαι*). Wenn in den angeführten Worten das Verb *καταλῦσαι* nicht geradezu ein Objekt verlangt, so doch das Verb *πληρῶσαι*, und dann läßt sich nicht verkennen, daß wir aus dem vorigen nicht willkürlich nur *τὸν νόμον* zu ergänzen haben, sondern auch *τοὺς προφήτας*. Man erklärt danach die Worte vielfach von der oboedientia activa, daß Christus für seine Person das Gesetz in seinem Leben verwirklicht (Hebr. 10, 5 ff.) und die messianischen Weissagungen erfüllt habe, auf welch letzteres gerade Matthäus so großes Gewicht lege, wie wir mit P. Speratus singen: „Noch (doch) mußt

das Geſetz erfüllet ſein, Sonſt wären wir all verloren; Darum ſchickt Gott ſein Sohn herein, Der ſelber Menſch iſt worden: Das ganze Geſetz hat er erfüllt, Damit ſeines Vaters Zorn geſtillt, Der über uns ging alle." Dieſe Auffaſſung liegt heute um ſo näher, als das Wort „erfüllen", welches Luther verwendet, jetzt eine weit engere Bedeutung und Verwendung hat als zu Luthers Zeiten. Dieſen eben angegebenen Sinn hat Luther aber nicht ausdrücken wollen; er liegt auch nicht in den griechiſchen Worten *τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας πληροῦν*; dieſe Auffaſſung ſcheitert ſchon daran, daß dadurch dem Inhalt der Prophetie, der nachmoſaiſchen Verkündigung des göttlichen Willens, in ungerechtfertigter Weiſe Abbruch geſchieht, wenn man ſie nur als Weisſagung auf die Zukunft faßt, noch mehr aber daran, daß Chriſtus gleich Beiſpiele gibt, wie er das *πληροῦν* verſtehe. Der Sinn iſt aus der eigentlichen Bedeutung des Verbums zu entnehmen. *Πληροῦν κρατῆρα, δέπας* heißt nicht: ein zum Teil gefülltes Gefäß vollfüllen, ſondern: ein leeres Gefäß vollfüllen; *πληροῦν ναῦν* heißt nicht: die Schiffsmannſchaft ergänzen, ſondern: ein unbemanntes Schiff für die anzutretende Fahrt mit der nötigen Mannſchaft verſehen; und ſo heißt *πληροῦν ὁδόν, τὸν δρόμον* nicht: den Reſt des Weges, ſondern: den ganzen Weg zurücklegen. Danach heißt *πληροῦν νόμον*: dem Geſetze ſeinen Inhalt geben, wie Luther ſagt: „Chriſtus ſpricht von dem Erfüllen, ſo mit Lehren geſchieht", und „zeigt den rechten Kern und Verſtand des Geſetzes, daß ſie lernen, was das Geſetz iſt und haben will". Es iſt ja bekannt, wie die Schriftgelehrten durch ihre ſubtile, ſelbſt frivole Kaſuiſtik das Geſetz ſeines eigentlichen Inhalts entleert, wie es zu umgehen gezeigt, ja ſogar den in den kurzen Formen der geſetzlichen Beſtimmungen geoffenbarten Gotteswillen in ſein Gegenteil verkehrt hatten, und wie die Phariſäer in der äußeren Befolgung der unendlich komplizierten Vorſchriften die Gerechtigkeit vor Gott ſahen, wobei wahre Frömmigkeit nicht oder kaum beſtehen konnte. Indem Chriſtus dieſem phariſäiſchen Judaismus entgegentritt, zeigt er den rechten Kern und Verſtand des Geſetzes, und lehrt im Zuſammenhange unſerer Stelle in V. 20, daß wenn der Hörer Gerechtigkeit nicht beſſer ſei als die der Schriftgelehrten

und Phariſäer, ſie nicht in das Himmelreich kommen. Haben wir damit den Sinn von *νόμον πληροῦν* richtig beſtimmt, ſo folgt, daß Chriſtus wie überhaupt, ſo auch in betreff der Ehe keine nova lex, wie die Römiſchen geradezu ſagen, und auch Proteſtanten zu ſagen geneigt ſind, geben, noch weniger dem alten entgegenſetzen will; daß er auch nicht, wie manche Interpreten ſagen, das alte Geſetz ergänzen, vervollſtändigen, ſondern den in ihm gefaßten Gotteswillen ſeinem urſprünglichen ganzen und vollen Inhalte nach darlegen und zur Geltung bringen will. Dies iſt der Hintergrund, gegen welchen Chriſti Worte ſich abheben; wo die Evangelien ſie uns berichten, ſind ſie ſtets gegen die phariſäiſche Mißdeutung des Geſetzes und gegen die danach im Volke gültige Auffaſſung und Übung gerichtet.

2. Nach dieſer Vorbemerkung wende ich mich den einzelnen Stellen zu und will der leichteren Überſicht und Vergleichung wegen hier wenigſtens diejenigen Verſe, um die es ſich hauptſächlich handelt, gleichſam die Stichverſe, mit denen man wie mit Geſetzesparagraphen operiert hat, mit den Varianten der maßgebenden Ausgaben herſetzen. Die Lesarten der Kodizes ſelbſt anzuführen würde bei ihrer großen Mannigfaltigkeit zu viel Raum in Anſpruch nehmen.

Matth. 5, 22. Weſtcott-Hort:

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι [, *καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται*].

So, doch ohne Klammern, Tiſchendorf, Weiß, Blaß; letzterer: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ.*

Matth. 19, 9. Weſtcott-Hort im Texte:

λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.

So Tiſchendorf, Weiß und (ohne *ὅτι*) Blaß. So auch die 1892 auf Sinai aufgefundene Syriſche Überſetzung (ins Deutſche übertragen von Merx 1897).

Recepta: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.*

Weſtcott-Hort als Randlesart:

λέγω δὲ ὑμῖν, ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. — So Gebhardt in den krit. Anm.

Mark. 10, 11. 12. Weſtcott-Hort:

καὶ λέγει αὐτοῖς, ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσουσα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.

So Tiſchendorf.

Recepta: . . *καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τ. ἀ. αὐτῆς καὶ γαμηθῇ ἄλλῳ μοιχᾶται.*

Luk. 16, 18. Weſtcott-Hort:

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

So Tiſchendorf.

Betrachten wir zunächſt die Stellen bei Matthäus. Sein Evangelium iſt für Judenchriſten geſchrieben, ſetzt bei ſeinen Leſern Kenntnis des geſchriebenen Geſetzes voraus und nimmt mehr als die anderen Evangelien auf jüdiſche Volkstümlichkeit und die damalige Sitte Bezug.

Die Stelle bei Matthäus 5, 27 bis 32 iſt ein Teil der Bergpredigt, in der er die erhabenen Gedanken des Gottesreiches zuſammenfaßt. Der Hintergrund dabei iſt, wie geſagt, der damalige Zuſtand des jüdiſchen Volkes und die Sittlichkeit ſeiner Hörer. Da beides durch die Schriftgelehrten und die Sekte der Phariſäer beherrſcht wurde, ſo ſind ſeine Worte auch hier, ohne daß ein beſonderer Anlaß, wie Kap. 19, angegeben iſt, indirekt gegen ſie gerichtet. Er warnt V. 20 vor ihrer Gerechtigkeit, d. h. vor ihrer Geſetzesauslegung und Geſetzesübung, und zeigt, was der ewige Inhalt des Geſetzes und der ewige Gotteswille ſei, der in dem Geſetze ſeinen Ausdruck gefunden. Zuerſt zeigt er V. 21, was es heißt, wenn geſagt wird: du ſollſt nicht töten, und knüpft daran eine Mahnung. Dann lehrt er V. 27, was es heißt: du ſollſt nicht ehebrechen. Wer eine Ehefrau [1]) anſchaut — natürlich nicht über-

1) Daß *γυνή* in V. 28 eine Ehefrau bezeichnet, unterliegt keinem Zweifel und iſt wohl auch von Luther mit der Überſetzung Weib gemeint. So faßte

haupt, sondern — in der Richtung, ihrer zu begehren, mit böser Lust auch nur anschaut, der hat an ihr schon die Sünde des Ehebruchs begangen, ihre Ehe gebrochen, ἐμοίχευσεν αὐτήν, hat sie, soviel an ihm liegt, zur Ehebrecherin gemacht, indem es gleich sei, ob man die Sünde im Herzen begehe oder mit der Tat vollbringe. Diese Worte wenden sich also gegen die jüdische Auffassung des Rechts, wonach ein Mann nicht seine, sondern nur eine fremde Ehe brechen kann. Diese Auffassung zurückzuweisen lag für Christus, und das, was er lehrte, seinen judenchristlichen Lesern nicht vorzuenthalten, lag für Matthäus in den damaligen Zuständen ganz besonders Veranlassung vor. Bei einem Volke, bei dem die Ehe ursprünglich Kauf, die Frau also Ware war, von der man so viel kaufen mochte, als man bezahlen und ernähren konnte, war der Frau keine achtungsvolle Stellung angewiesen, und es ist wohl zu beachten, daß in allen Stellen, außer in dem für Heidenchristen bestimmten Evangelium des Markus, nur vom Manne die Rede ist und seinem Tun; die Frau kommt gar nicht in Betracht, sie ist sozusagen Objekt. Bigamie, ja Polygamie war bei den Juden erlaubt, und mochte sie zu Christi Zeiten aus mancherlei Gründen, die ihr überall Schranken setzen, noch so wenig im Schwange sein, so war sie doch weder gesetzlich verboten noch sittlich anrüchig. Ein Mann konnte also seine eigene Ehe nicht brechen, nur die eines anderen Mannes. Die fremde Ehe heilig zu halten, hatte danach Moses geboten und auf ihren Bruch den Tod gesetzt; aber schon die Sprüche be-

---

man gemeiniglich auch 2 Mos. 20, wo die Vulgata bietet: Non moechaberis, die Hymelstraß 1484 übersetzt: „Du wirst nicht unkeuschen" und erklärt: „Du wirst nicht begehren deines Nächsten Weib." Der Katechismus im Manuale 1503: Tu ne désireras femme d'aultre mariage. — Dagegen hat die Nürnberger Bibel von A. Koberger 1483 bei 2 Mos. 20: Nicht brich deine Ehe. Damit wäre das andere nicht ausgeschlossen, denn der Ehemann, der eine fremde Ehe bricht, bricht damit zugleich auch die eigene, aber der ledige Mann wäre nicht mit gemeint, denn der kann nur gegen eine fremde Ehe sündigen. Immer aber behält γυνή hier den Sinn von Ehefrau, denn daß ein lediger Mann ein Mädchen, ihrer in Ehren zu begehren, nicht ansehen sollte, kann nicht gemeint sein; kommt doch, wie Aristoteles sagt, die Liebe durch die Augen.

gnügen sich damit, den Ehebrecher einen Narren zu nennen, weil er die unversöhnliche Rache des beleidigten Ehemanns zu fürchten hat.

Also wie der Mann sich dem fremden Weibe gegenüber zu verhalten habe, hat Christus V. 28 gelehrt; auch hier läßt er eine Mahnung folgen, nämlich, die Sinne und Organe des Leibes als Erreger und Träger der bösen Lust bis zur Ertötung zu zügeln. Dann fährt er fort: „Und ferner (nicht: aber) ist gesagt, wer sich von seinem Weibe scheidet, der soll ihr geben einen Scheidebrief. Ich aber sage euch, wer sich von seinem Weibe scheidet, der macht, daß sie zur Ehebrecherin wird." Hier redet Christus also von der Verschuldung des Mannes gegen die eigene Frau. Aus 5 Mos. 24, 1 hatte die frivole Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten dem Manne fast das schrankenlose Recht zugesprochen, die Frau zu entlassen. Gib deiner Frau einen Scheidebrief, lehrten sie, ein schriftliches Dokument, und du hast ihr gegenüber alle Gerechtigkeit erfüllt. Je mehr Gebrauch von diesem vermeintlichen Rechte gemacht wurde, desto mehr näherte sich die damalige jüdische Ehe überhaupt dem Konkubinate, die Frau wurde zeitweilige Ehefrau, sie wurde zur Sache herabgewürdigt. Wenn der fremden Ehe gegenüber für die Lüsternheit eine Schranke in der Eifersucht des Mannes lag, so gab es in der eigenen Ehe für die Willkür des Ehemanns eine solche Schranke nicht, und wie es in dieser Hinsicht mit der Sittlichkeit, insbesondere der Männer, aussah, was nicht ohne Einfluß auch auf die Frauen bleiben konnte, lassen die Klagen der Propheten erkennen, und können wir aus dem schließen, was Joh. 8 berichtet wird. Hätten wir eine jüdische Profanliteratur dieser Zeit, wie wir eine heidnische haben, so würde sich uns vermutlich ein düsteres Bild aufrollen. Stand nun die Sache so, dann war allerdings die göttliche Eheordnung zerstört und an ihre Stelle die Willkür männlicher Lüsternheit getreten, die sich noch dazu, auf 5 Mos. 24 gestützt, ihrer Gerechtigkeit rühmte. Dem gegenüber sagt nun Christus, daß, wer so tue, seine Frau zur Ehebrecherin, zur Hure mache; unter legalen Formen ging sie von Hand zu Hand. Die Verse 27. 28 u. 31. 32 bilden nicht nur

inhaltlich, sondern auch sprachlich einen Parallelismus, und ἐμοίχευσεν αὐτήν adulteravit eam, und ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι facit, ut adulteretur, fassen das Verhalten des Mannes gegen die fremde und gegen die eigene Ehe dahin zusammen: beide sollen für den Mann unantastbar sein [1]).

Aber Christus fügt hier hinzu: παρεκτὸς λόγου πορνείας, „ausgenommen die Klage auf Ehebruch", oder, wie Luther übersetzt: „es sei denn um Ehebruch", oder Unzucht, wie es auch die meisten Erklärer nehmen. Damit sagt Christus, wenn der Mann seine Frau entlasse, weil sie Ehebruch begangen, dann allerdings bewirke er durch diese Entlassung nicht, daß sie Ehebrecherin werde, denn dann ist sie es schon. Aber Christus sagt nur, daß wenn der Mann in diesem Falle von seinem durch Moses ihm gewährten Rechte Gebrauch mache, ihn diese Schuld an seiner Frau nicht treffe, sagt aber darüber nichts, ob er in diesem Falle seine Frau entlassen dürfe, wie man unter Heranziehung von Kap. 19 hineingetragen hat, oder gar solle, oder ob er sie in Geduld tragen und zu bessern versuchen solle; er gibt keine Vorschrift, er zeigt nur, was es um die Ehe nach dem Willen Gottes sei, er gibt den idealen Inhalt des Gesetzes (πληροῖ τὸν νόμον).

Die lectio recepta enthält nun noch den Zusatz: „Wer eine abgeschiedene freiet, der bricht die Ehe." Eine Klasse von Handschriften enthält diesen Zusatz nicht, und Westcott-Hort haben sie

---

1) Das Aktivum μοιχᾶν findet sich in der Profanliteratur selten, im Neuen Testament gar nicht. Was es bedeutet zeigt die Stelle Xen. Hell. 1, 6, 15: Καλλικρατίδας Κόωνι εἶπεν ὅτι παύσει αὐτὸν μοιχῶντα τὴν θάλασσαν. Da das Wort θάλασσα weiblichen Geschlechts ist, so drückt sich der spartanische Admiral höhnisch und derb aus: „er wolle es dem Konon abgewöhnen, das Meer, eine ihm nicht gehörige Frau, zu seiner Hure zu machen", oder, wie es Plutarch ausdrückt: „das Meer (wie eine Frau) schändlich und heimlich zu verführen und zu vergewaltigen". Das Medium heißt also: sich zum Ehebrecher machen, Ehebruch begehen. Gebräuchlicher als μοιχᾶν ist μοιχεύειν, das seiner Bildung nach ursprünglich intransitiv ist, „ein μοιχὸς sein", dann aber auch transitiv gebraucht wird (Matth. 5, 28) und einen passiven Aorist μοιχευθῆναι (Matth. 5, 32, hier als zeitloser Aorist verwendet) bildet.

in eckige Klammern eingeschlossen, womit sie sagen, daß ein entscheidendes Moment nicht zu finden sei, ob die Worte hier echt oder eingeschoben seien. Nach meiner Ansicht passen die Worte hier nicht in den Gedankengang und den Kontext; ich komme auf dieselben zurück.

3. Indem ich mich jetzt der zweiten Matthäusstelle zuwende, lege ich zunächst die lectio recepta zu grunde, lasse dabei aber vorerst die Worte *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* für später außer Betracht.

Matthäus 19, 3—9, wird uns im Unterschiede von Kap. 5 ein bestimmter Hergang berichtet, der Christus veranlaßt, über die Ehe zu sprechen. Pharisäer treten in versuchlicher Absicht, *πειράζοντες*, mit einer Frage über Ehescheidung an ihn heran. Worin das Versuchliche der Frage liege und wohin sie ziele, ist vielfach erörtert, um daraus zu entnehmen, warum Christus so, wie er getan, und nicht anders geantwortet; da aber Christus darüber hinweggeht und es für das Verständnis seiner Antwort nichts austrägt, so kann das hier unberücksichtigt bleiben.

Die Frage der Pharisäer lautet: „Ist es erlaubt, seine Frau aus jeder Ursache zu entlassen?“ [1]) Der Nachdruck liegt auf *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, die Fragenden setzen also voraus, daß der Mann in bestimmten Fällen das Recht dazu habe. Christus antwortet nicht direkt, sondern durch eine Gegenfrage, in der er auf die ursprüngliche Ordnung Gottes, wie sie im Buche Mosis geschrieben steht, verweist, daß Mann und Frau ein Fleisch sind, und daß, was Gott zusammengefügt hat, nicht trennen soll, was Mensch ist, daß der Mensch Gottes Ordnung nicht meistern und nicht an ihre Stelle seine eigene setzen solle. Die Pharisäer geben sich nicht zufrieden; dem angeführten Worte stellen sie eine andere Vorschrift Mosis entgegen, vermutlich 5 Mos. 24, 1, denn eine andere kennen wir nicht. Es ist an jener Stelle eine

1) Ob *αἰτία* hier die Bedeutung von Schuld oder von Grund habe, ist viel erörtert. Weizsäcker übersetzt Klage, wie es scheint im gerichtlichen Sinne; Luther sagt Ursache. Das Wort enthält beides insofern, als jeder vom Manne vorgebrachte Grund, ob berechtigt oder unberechtigt, in seinem Sinne eine gegen die Frau vorgebrachte Beschuldigung, eine ihr zur Last gelegte Schuld war.

Formvorschrift nicht gegeben, aber vorausgesetzt, daß, falls ein Mann seine Frau entläßt, er ihr einen Scheidebrief geben soll; ist aber die Form einer Handlung vorgeschrieben, so ist die Handlung selbst nicht verboten, und insofern ist der Einwurf der Pharisäer scheinbar nicht unberechtigt. Ob aber — abgesehen von der sonstigen pharisäischen Verdrehung der Stelle — das Recht zu dieser Handlung an gewisse Voraussetzungen gebunden oder schrankenlos gestattet sei, ob der Mann also ein willkürliches Recht habe, seine Frau zu entlassen, wie die weitgehendste Interpretation berufener Schriftgelehrter erklärte, darüber sagt Moses nichts. Christus weist indes die Berufung auf jene Stelle nicht direkt zurück, er erklärt, wie Mose dazu gekommen sei, diese Ausnahme von der göttlichen Schöpfungsordnung zu gestatten. „Der Sünde wegen, von eurer Herzen Härtigkeit wegen hat euch Moses gestattet, eure Frauen zu entlassen", stellt dem aber sofort und abermals die ursprüngliche Gottesordnung entgegen, die darin besteht, daß wer sich von seinem Weibe scheidet und eine andere freit, sich zum Ehebrecher macht, seine Ehe bricht. Die Exzeption *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* lasse ich, wie gesagt, hier vorläufig außer Betracht.

Was also Matthäus hier als Ausspruch Christi berichtet, ist nicht dasselbe, was wir 5, 32 gelesen haben. An dieser letztgenannten Stelle sagt Christus, was der entlassende Ehemann an seiner Frau sündigt, hier, was er unmittelbar an sich selbst sündigt, er macht sich zum Ehebrecher. Diese Aussagen widersprechen sich nicht, sie ergänzen einander.

Nun finden wir aber eine Erweiterung zu dem, was der Mann tut; zu *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα* finden wir den Zusatz *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*; ebenso bei Mark. 10, 11 und in der Partizipform ebenfalls bei Luk. 16, 18. In der Stelle Matth. 5, 32 steht er nicht, er würde dort auch keine Berechtigung haben; denn dort lesen wir, was der Mann gegen seine Frau sündigt, und das liegt schon in dem, was er ihr antut, nicht darin, was er außerdem tut. Was soll nun gesagt sein, wenn Christus hinzufügt *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*? Einige Interpreten haben gemeint, wenn der Mann nur seine Frau entlasse, aber nicht wieder heirate, so mache er sich nicht zum Ehebrecher, sondern

erſt durch ſeine Wiederverheiratung [1]). Wenn Chriſtus bei Matthäus und Markus ſagt, was Gott zuſammengefügt, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden, ſo kann er nicht unmittelbar hinterher ſagen und bei Markus, der den Hergang genauer zu berichten ſcheint, ſeine Jünger dahin belehren, daß einer durch bloße Scheidung von ſeinem Weibe die Ordnung Gottes nicht breche, ſondern erſt dadurch, wenn er hernach ein anderes nehme; damit hätte er der willkürlichen Scheidung nach der Phariſäer Lehre Tür und Tor aufgetan, wenn man nur keine andere Ehefrau nimmt. Dasſelbe gilt auch für Luk. 16, 18. Und wie könnte der, welcher eine Abgeſchiedene freiet, Ehebruch begehen, wenn nicht in deren Entlaſſung ſelbſt Sünde läge, der er ſich teilhaftig macht? Demnach ſind *ἀπολύειν καὶ γαμεῖν*, wie 5 Moſ. 24, als ein Willensakt aufzufaſſen: „ſich von ſeiner Frau ſcheiden um einer anderen willen“ [2]), alſo aus begehrlicher Luſt nach einer anderen ſie fortſchicken. Das iſt unmittelbar gegen die frivole phari-

1) S. Anm. S. 128. Zu dieſer Auffaſſung kann man doch nur kommen, wenn man den Vers allein ohne Beachtung des Zuſammenhanges anſieht.

2) Die Partikel *καὶ* hat irre geführt, indem man annahm, ſie verbinde immer durch Natur oder Ebenmäßigkeit verbundene Glieder. Das iſt durchaus nicht der Fall, ſondern wie in der Profanliteratur ſo im Neuen Teſtament reiht ſie, oft nur äußerlich und grammatiſch ohne Rückſicht auf ihr logiſches Verhältnis, Glieder aneinander. So ſagen die Phariſäer Matth. 19, 7 nicht: „Moſes hat uns geboten, ihr einen Scheidebrief zu geben, und hat uns geboten, ſie zu entlaſſen“, ſondern: „er hat uns geboten, wenn wir ſie entlaſſen, ihr einen Scheidebrief zu geben“, „ſie nur mit einem Scheidebrief zu entlaſſen“. So faßt auch Luther 5 Moſ. 24 (in der Erklärung des 5., 6. und 7. Kap. Matth). Und ſo iſt Mark. 10, 4: *βιβλίον γράψαι καὶ ἀπολῦσαι = βιβλίον γράψαντα ἀπολῦσαι.* Hiernach erledigt ſich der Anſtoß, den Harleß darin fand, daß es bei Matth. 19, 7 heißt: *M. ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀπ. καὶ ἀπολῦσαι*, dagegen bei Mark. 10, 4: *ἐπέτρεψεν M. βιβλίον ἀπ. γράψαι καὶ ἀπολῦσαι*; es wiegt dort das *ἐνετείλατο γράψαι*, hier das *ἐπέτρεψεν ἀπολῦσαι* vor. Chriſtus betont an der letzten Stelle das *ἐνετείλατο γράψαι*. — Chemnitz ſagt, Chriſtus gebe in ſeiner Antwort eine Definition der Eheſcheidung: uxorem dimittere et post divortium aliam ducere. — Die Jeſuiten Maldonat und Cornelius a Lapide änderten: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ .. καὶ ὃς ἂν ἄλλην γαμήσῃ*: „ſowohl wer ſein Weib aus anderer Urſache als Ehebruch entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als wer ſie wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet

jäische Auslegung von 5 Mos. 24, 1 gesagt. Aus Markus ergibt sich dies von selbst, und wir dürfen es auch für Luk. 16, 18 gelten lassen, wo sich ja die Worte mit der Markusstelle decken.

4. Denselben Hergang wie Matth. 19 berichtet Mark. 10, 11. 12. Freilich weichen die Berichte voneinander ab. Schon die Fragestellung der Pharisäer ist eine andere und damit auch der Gang des Gespräches ein anderer. Sodann hat Matthäus nicht kenntlich gemacht, ob V. 11 u. 12 später auf die Frage der Jünger diesen allein gesagt ist, wie es Markus im 10. Verse kenntlich gemacht hat; endlich wird — und das ist der Hauptunterschied — aus dem, was Jesus mit den Jüngern weiter handelt, bei Matthäus dies, bei Markus jenes den Lesern berichtet. Das hindert indes nicht, bei dem wesentlich gleichen Inhalt den Vorgang für einen und denselben zu nehmen, denn die Evangelien sind keine Protokolle, sondern lebendige, mündliche Überlieferung, und man wird nicht so naiv sein, zu meinen, die Gespräche hätten sich in der kurzen, pointierten Form abgespielt, wie die Berichterstatter, je nach der Beschaffenheit ihrer Leser, die Quintessenz ihres Inhalts wiedergeben. Bei Markus lautet nun die versuchliche Frage, welche die Pharisäer an ihn richten, allgemein, ob ein Mann seine Frau entlasse dürfe, εἰ ἔξεστιν (Luther: „möge" = könne), und auf die Gegenfrage Christi, was Moses ihnen darüber geboten habe, antworten sie wie bei Matthäus mit der Berufung auf 5 Mos. 24, 1. Wenn dann dieser Berufung gegenüber Matthäus aus dem, was Christus sagt, seine judenchristlichen Leser auf die Worte Mosis über die Schöpfung, Markus seine heidenchristlichen Leser nicht auf Moses, sondern auf die Schöpfung direkt verweist, so ist darin kein sachlicher Unterschied, denn bei Moses steht ja eben nur der Bericht über die Schöpfung, den die Heiden nicht kannten, während sie auch ohne diesen Bericht das wußten, daß der Mensch zweigeschlechtig geschaffen ist, und daß sich erst in der Einheit von Mann und Frau der volle Mensch, seinem Begriff nach, darstellt. Das Hauptsächlichste aber berichten beide, denn bei Markus wie

bricht die Ehe". Ihre Tendenz gegen die protestantische Kirche und für die Unauflöslichkeit der Ehe ist klar.

bei Matthäus gipfelt die Rede Christi in den Worten: Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden, d. h. nicht, daß jede Eheschließung eine Handlung Gottes wäre, sondern: nach Gottes Schöpfungsordnung gehören Ein Mann und Eine Frau zu der Vollkommenheit des Menschen untrennbar zusammen, an deren statt die menschliche Willkür oder sündliche Begierde keine andere setzen soll. Und als sie nun daheim sind, befragen ihn die Jünger abermal um das, was er gesagt, *περὶ τούτου*. Die Antwort ist wörtlich wie bei Matthäus — die Exzeption *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* bei Matthäus vorläufig außer acht gelassen —: Wer sich von seinem Weibe scheidet und heiratet eine andere, der macht sich zu einem Ehebrecher „Gegen sie", *ἐπ' αὐτήν* = in illam, fügt Markus hinzu: er sündigt hinsichtlich seiner und ihrer, d. h. seiner Frau. In der Scheidung also liegt, wie schon oben bemerkt, der Bruch der göttlichen Ordnung, nicht erst in der Doppelhandlung des Scheidens und des Wiederheiratens. Aber der Zusatz *καὶ γαμήσῃ* wird auch hier veranlaßt durch die Frage und die Berufung auf 5 Mos. 24. Auch hier wird in *ἀπολύειν καὶ γαμεῖν* Ein Willensakt ausgedrückt.

5. Ganz genau dasselbe berichtet als Ausspruch Christi Luk. 16, 18 in einem nicht ganz erkenntlichen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und noch weniger mit dem Nachfolgenden. Der Kontext erinnert aber an die Bergpredigt. Nun fügt Lukas aber wie Matth. 19 noch einen Zusatz hinzu, der wiederum bei Markus fehlt: „Wer eine Abgeschiedene freiet, der begeht auch Ehebruch, *μοιχᾶται*." Wir fanden diesen Zusatz schon Matth. 5, 32, doch mit zweifelhafter Beglaubigung und zweifelhafter Berechtigung. Die Worte haben den Erklärern viel Mühe gemacht, doch nur, weil sie annahmen, daß Christus mit dem Worte *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* ein Gesetz habe aufstellen wollen, daß nämlich *πορνεία* zur Scheidung, und zwar allein, berechtige. In diesem Sinne ergänzte man: *ὁ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται*; so Joh. Gerhard und seine Nachfolger, indem man die Wiederholung von *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* (und Matth. 5, 32 die Wiederholung von *παρεκτὸς λόγου πορνείας*) für selbstverständlich hielt [1]). Da dürfen

1) Vgl. auch die Anm. S. 134.

wir aber doch fragen, woher denn die heidenchristlichen Leser des Lukasevangeliums, in dem von einem Scheidungsgrunde gar keine Rede ist, es entnehmen sollten oder wissen konnten, daß das der eine Scheidungsgrund sei, um ihn hier hinzuzudenken, zumal bei den Heiden auch andere Gründe, z. B. Freiheitsverlust, die Scheidung der Ehe ohne weiteres nach sich zogen. Wir dürfen also den Ausspruch nur so nehmen, wie er vorliegt, und in dem Sinne, daß wer eine Abgeschiedene freiet, deren Entlassung eben ein Bruch der göttlichen Eheordnung ist, sich der darin liegenden Sünde teilhaftig macht.

6. Wir müssen aber noch einmal zu Mark. 10 zurückkehren. In allen anderen Stellen ist nur vom Manne die Rede, seinem Rechte und Unrechte. Das entsprach dem damaligen Gewohnheitsrechte, gegen das Christus als der Verkehrung des ursprünglichen Gottesgesetzes so oft und so scharf sich wendet. Markus spricht V. 12 auch von der Frau. Es wird nicht ganz überflüssig sein, ein paar Worte darüber zu sagen. Es ist das hohe Lob der Griechen und Römer und ihr Vorzug vor den Juden, die Monogamie als Grundlage der Familie, sowie der religiösen und bürgerlichen Gemeinschaft gestiftet und auf ihre Reinhaltung seitens der Frau und gegen ihren Verführer streng gehalten zu haben, während der Mann allerdings in seiner Ehe, wie in jedem Staate, wo es Sklavinnen gibt, größere Freiheit hatte. Infolge davon nahm die Frau als Herrin des Hauses und Genossin des Mannes eine so würdige Stellung ein, wie sie in einer Gemeinschaft, die ausschließlich oder doch wesentlich auf bürgerliche Zwecke angelegt war, und wo die ethische Seite der Ehe dadurch zurücktrat, sich möglich machte. Danach hatte bei ihnen auch die Frau ein Klagerecht auf Scheidung, und zweifellos wurde damals bei der, gerade durch die Sklaverei eingerissenen Lockerung des Familienlebens ein häufiger Gebrauch davon gemacht. Markus hatte daher vollauf Veranlassung, zumal für gemischte Ehen, des Herrn Wort, das er den Jüngern daheim gesagt, seinen heidenchristlichen Lesern nicht vorzuenthalten, daß die Heidinnen in ihrem nunmehrigen Christenstande von diesem heidnischen

Rechte keinen Gebrauch machen dürften — und berührt sich darin mit Paulus — daß auch sie, wie der Mann, durch Trennung vom Ehegatten gegen die göttliche Schöpfungsordnung verstießen. Im Reiche Gottes soll es nicht also sein. Ob es im Christenstande gesetzliche Scheidungsgründe gebe und welche, davon ist hier nichts zu lesen.

7. Es bleiben uns die Worte Matth. 19, 9: (εἰ) μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, zu erörtern übrig. Man hat sie im großen und ganzen für identisch gefaßt mit den Worten παρεκτὸς λόγου πορνείας Matth. 5, 32, und darin gefunden, wie schon oben bemerkt, daß Christus die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt, aber einen Scheidungsgrund zugelassen habe, nämlich den Ehebruch. Angenommen, dies wäre richtig, so würden die Worte zunächst nur vom Ehebruch der Frau gelten; da aber für beide Ehegatten dasselbe Recht gelten müsse, nach Mark. 10, 12, so gelte dies auch gegenüber dem Ehebruche des Mannes; Markus berichtet jene Exzeption indes nicht.

Nun haben wir oben gesehen, daß die Worte bei Matth. 5, 32 diesen Scheidungsgrund nicht ergeben; diese Stelle scheidet also aus und bleibt nur Matth. 19, 9, auf die jene Behauptung sich stützen könnte.

Wenden wir uns zunächst der textlichen Überlieferung zu.

Die zahlreichen Varianten dieser Stelle sind auf zwei Rezensionen oder Textüberlieferungen zurückgeführt, die oben S. 119 angegeben sind. Die eine dieser Überlieferungen ist die Recepta, mit der bis dahin die Erklärer operiert haben. Bei ihr ist zunächst zu beachten, daß sie nicht einheitlich ist. Daß ὅτι hinter λέγω eingeschoben, daß εἰ μή für das bloße μή gesetzt ist, mag lediglich als grammatische, wenngleich überflüssige Korrektur gelten, weist aber allerdings auf eine bessernde Hand hin. Wichtiger aber ist, daß in ihr der Zusatz καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται nur von einer Anzahl Handschriften dieser Klasse bezeugt, von einer anderen Anzahl ausgelassen ist. Westcott-Hort haben diese Worte daher dem rezipierten Texte als zu den Lesarten dieser Klasse gehörig angefügt, aber durch Einschließung in Klammern den Zweifel ausgedrückt, ob sie ausreichend beglaubigt seien.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Worte hier wie auch Matth. 5, 32 aus Luk. 16, 18 nachgetragen sind.

Die zweite Rezension, welche Lachmann aufgenommen und welche Westcott-Hort als Randlesart d. h. als eine neben der anderen gleichberechtigte geben, hat zunächst das für sich, daß sie einheitlich ist, also keine nachbessernde Hand verrät. Sie wiederholt die Worte Matth. 5, 32, soweit sie dort nicht zweifelhaft sind, und entspricht wie dort so noch mehr hier dem Zusammenhange der Gedanken: Ihr Pharisäer habt aus der göttlichen Schöpfungsordnung eine menschliche Willkürordnung gemacht und unter Berufung auf Moses macht ihr, daß ihr selbst und eure Frauen die göttliche Ordnung brechen.

Es wird schwer halten, endgültig zu entscheiden, welcher der beiden Texte der einzig gültige sei. Für welchen man sich aber auch entscheiden mag, die Tatsache liegt vor, daß der Text zwiespältig ist, und daß die Worte der Recepta: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται nicht unumstößlich als Worte Christi in Anspruch zu nehmen sind, also auch nicht μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, daß mithin auch der, welcher sich für den rezipierten Text entscheidet, doch nicht die Behauptung aufstellen kann, in ihm ein untrügliches Herrenwort dafür zu haben, daß Ehebruch ein Ehescheidungsgrund ist, noch weniger dafür, daß er der einzige Scheidungsgrund ist.

Vielmehr, und dies ist das Resultat unserer Betrachtung der Evangelienstellen, Christus hat sich darauf beschränkt, den Inhalt des göttlichen Gesetzes auch hinsichtlich der Ehe, daß sie unlösbar sei, gegenüber der Verlogenheit der pharisäischen Gesetzesinterpretation zu geben, πληροῦν τὸν νόμον, dabei aber anerkannt, daß schon Mose genötigt gewesen, der Herzenshärtigkeit nachzugeben. Dem entsprechend belehrt Paulus die Korinther. Daß aber Christus in der Zulassung des einen Scheidungsgrundes eine nova lex Novi Testamenti gegeben, und Paulus einen zweiten Scheidungsgrund hinzugefügt habe, läßt sich nicht beweisen.

8. So hat es denn auch nicht gelingen wollen trotz aller Versuche zu erklären, warum Christus gerade diesen einen Schei-

dungsgrund aufgestellt habe. Luther sagt, durch Ehebruch sei schon die Ehe zerrissen, d. h. das Band der Ehe gelöst; Joh. Gerhard, daß der Ehebruch die Ehe quoad substantiam zerstöre, und so noch zuletzt Harleß, der in der formellen Scheidung dann das Gericht findet, welches der verletzte Teil durch richterliches Urteil über den anderen verhänge. Offen gestanden, verstehe ich den scholastischen Ausdruck hier nicht recht. Ist die Substanz einer Sache zerstört, so ist es auch die Sache und mit ihr auch ihr Accidens; ist die Substanz der Ehe zerstört, so ist auch die Ehe hin. Wie kann da Verzeihung des verletzten Gatten die Sache ungeschehen machen? Das wäre ja dann eine zweite Ehe.

Aber wir müssen noch mehr sagen. Daß Ehebruch allein eine Ehe scheiden soll, widerspricht unserem christlich-sittlichen Gewissen; wir müßten dabei nicht nur das sacrificium intellectus, sondern auch das sacrificium conscientiae bringen. Denn es ist zweifellos, daß es in Ehen Handlungen und Zustände gibt, die viel schlimmer und unsittlicher sind und ehezerstörender wirken, als eine vielleicht in Leidenschaft begangene Tat oder vorübergehende sittliche Verirrung, oder die Schwäche eines um ihr Eheglück betrogenen und verführten Weibes, Vorkommnisse und Zustände gibt, die die Ehe zur Hölle machen und ihren Segen in Fluch verwandeln, in Fluch für die Eheleute, in Fluch für etwaige Kinder. Luther und die Reformatoren haben das gewürdigt und danach geurteilt und gehandelt.

2. Die ältere Erklärung und die Praxis der Ehescheidung.

Nach diesem Versuche, den Text der einschlägigen Bibelstellen zu interpretieren, möge ein kurzer Rückblick auf die bisherige Auffassung und die dadurch bedingte Praxis der Ehescheidung gestattet sein.

1. Die alte Kirche hielt nach Markus und Lukas an der Unlöslichkeit der christlichen Ehe fest, sah aber gleichwohl in Matth. 19 ein Gesetz, daß Ehebruch die Ehe löse, und bis ins 10. Jahrhundert sind Ehen aus diesem Grunde geschieden. Der Widerspruch, der hierin liegt, ist ihr natürlich nicht entgangen,

denn den Widerstreit von zwei Gesetzen hebt man nicht dadurch auf, daß man sie addiert. Auch Augustinus konnte den Widerspruch mit all seinem juristischen Scharfsinn nicht lösen; er interpretierte: der sündige schwerer, der ohne Grund des Ehebruchs seine Ehe löse, aber auch der sündige, welcher auf Grund des Ehebruchs sie löse, erklärte aber dabei, daß die Stellen bei Matthäus unklar seien. Die Unlösbarkeit gewann allmählich die Oberhand und durch Alexander III. alleinige Geltung, mit der Modifikation, daß die noch nicht durch die copula carnalis konsummierte Ehe durch Klostergelübde und durch päpstlichen Dispens lösbar sei. Aber auch konsummierte Ehen wurden zahlreich nicht zwar getrennt, sondern für nichtig erklärt, und für eine solche Nichtigkeitserklärung war in den sich immer häufenden Eheverboten leicht ein Grund zu finden. Ferner schied man Ehen nicht dem Bande nach, quoad vinculum, sondern tatsächlich durch Trennung von Tisch und Bett, wobei aber die Fessel bestehen blieb und die Wiederverheiratung ausgeschlossen war. Das Tridentinum wiederholte dies. Sessio VIII can. 7: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet (juxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam) propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moecharique eum qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam quae dimisso adultero alii nupserit, anathema sit. — Canon 8: Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit. An Widerspruch dagegen hat es freilich in der römischen Kirche selbst nicht gefehlt; schon P. Sarpi erklärte den Kanon 7 für eine Disziplinarentscheidung, die geändert werden könne. Um so zahlreicher sind die Versuche [1]), die darin ausgesprochene Unlösbarkeit der Ehe zu rechtfertigen, denen natürlich der von der Vulgata aufgenommene griechische Text der Recepta zu grunde liegt. Eigen-

1) Einige derselben s. S. 134, Anm. 3.

tümlich ist der zuletzt von Döllinger wiederholte [1]), welcher, auf den Unterschied von *πορνεία* und *μοιχεία* sich stützend, die in der Stelle Matth. 19 erwähnte Exzeption *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* als vor der Ehe begangene Unzucht deutete, so daß der Mann statt einer Jungfrau eine Entehrte gehabt habe; eine unter solcher Voraussetzung — der Jungfrauschaft der Braut — geschlossene Ehe ist aber keine Ehe, sie ist nichtig; Christus rede also Matth. 19 gar nicht von Scheidung einer Ehe. Daß aber Christus bereits das kanonische Recht im Auge gehabt haben soll und eine Nichtehe als Ehe besprochen hätte, ist doch nicht anzunehmen, und was soll dann der Zusatz *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*? In anderer Weise hat sich Cigoi zu helfen gewußt [2]). Er erklärt, „Christus hat sich so ausgedrückt, daß es den damaligen Zuhörern dunkel und unverständlich schien, aber für künftige Generationen das unfehlbare Lehramt der Kirche eingesetzt" (S. 205). „Aber auch nachdem das unfehlbare Lehramt sich auf dem Konzil zu Trident über den Sinn der Worte ausgesprochen hat, werden sie noch wegen der ungenauen grammatischen Form [3]) und wegen des verloren gegangenen aramäischen Grundtextes für dunkel gehalten" (S. 224). Aber für ihn ist die Frage durch das Tridentinum erledigt: die Ehe ist unlösbar. Und was die päpstlichen Dispense betrifft, sagt er: „Auch Pius VII., Gregor XVI., Pius IX. haben dispensiert. Als äußerer Grund der Auflösbarkeit der nicht konsummierten Ehe durch die Ordensgelübde und päpstlichen

1) Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung 1860; zweite Aufl. 1868.

2) Cigoi, D. Alois, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe 1895.

3) Ob 5, 32 die Worte *παρεκτὸς λόγου π.* auf den Vordersatz zu beschränken, nicht auf *ὃς ἂν ἀπολ. γαμήσῃ* auszudehnen seien. — Ob 19, 9 die Worte *μὴ ἐπὶ π.* auf *ὃς ἂν ἀπολ. τὴν γ.* zu beschränken seien, weder auf *καὶ γ. ἄλλην μοιχᾶται* noch auf den Nachsatz *ὁ ἀπολ. γαμήσας* zu beziehen. — Maldonat und Cornelius a Lapide änderten *ὃς ἂν ἀπολύσῃ .. καὶ ὃς ἂν γ. ἄλλην μ.*: sowohl wer sein Weib aus anderer Ursache als Ehebruch entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als wer sie wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe. — Jäger 1804 bezeichnete *μὴ ἐπὶ πορνείας* und *παρεκτὸς λόγου πορνείας* als unecht, auch Hug will *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* streichen. — Dreher nahm sie gar als Exklamation: ein Porneiahandel soll mir fern bleiben!

Dispens in wichtigen Fällen kann nur das positive göttliche Recht bezeichnet werden, welches sich durch fortlaufende Tradition der vom heiligen Geiste geleiteten Kirche von den Aposteln her vererbt hat (Perrone, De matr. 3, p. 481. 512 ff.). Da aber die Kirche von einem göttlichen Rechte nicht dispensieren kann, so ist jenes Dispensationsrecht der Päpste in dem Sinne zu verstehen, daß sie vermöge ihrer obersten Gewalt die Bedingungen feststellen, unter welchen das göttliche Gesetz wirksam ist" (S. 235). So der geistliche Rat OSB.

2. Doch wenden wir uns der evangelischen Kirche zu.

Rom hatte die Ehe aus einer Schöpfungsordnung Gottes zu einer kirchlichen Institution und zu einem hierarchischen Machtmittel gemacht, durch die große Zahl der Verbote und erkäufliche Dispense davon eine ergiebige Geldquelle in ihr gewonnen; es hatte die Ehe zu einem Sakrament erhoben, aber sie zu heiligen hatte es nicht vermocht. Facta loquuntur. Diesen Weg konnten die Reformatoren, für welche die Schrift maßgebend war, nicht gehen. Freilich ist es ihnen anfangs schwer geworden, aus dem Labyrinth der alttestamentlichen Satzungen, der kaiserlichen und kanonischen Bestimmungen sich herauszufinden, und nichts wäre verkehrter, als auf einzelne, von Luther getane, manchmal bedenkliche Aussprüche, die er später selbst verwarf, sich zu berufen. Auf das Prinzip kommt es an. Luther fand, daß die natürliche Lebensordnung, wie sie von Gott geschaffen ist, von der päpstlichen Kirche auf tyrannische und verderbliche Weise gestört und verkehrt sei, daß durch den erzwungenen Zölibat und die Anpreisung der mönchischen Gelübde und der Virginität unter Verunglimpfung der Ehe diese in Mißachtung gebracht und entwürdigt werde. Er führte sie zurück auf das, was sie nach Gottes Willen sein soll, erklärte sie für ein „weltlich äußerlich Ding, wie Weib, Kind, Haus und Hof und anderes, so zur Oberkeit Regiment gehöret, als das gar (= ganz) der Vernunft unterworfen ist. Denn auch Christus hie nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger unterrichtet er die Gewissen, daß man das Gesetz vom Scheiden recht brauche." (Auslegung des 5., 6., 7. Kap. Matth.)

Mann und Frau gehören nach der vom Schöpfer stammenden Menschennatur zusammen; „wer sich der Ehe schämt", schrieb er an Reißenbusch, „der schäme sich auch, daß er ein Mensch sei, oder mache es besser, denn Gott es gemacht hat." Da nach dieser Auffassung die Ehe kein Sakrament ist, auch kein negotium ecclesiasticum, so nennt sie Luther, gerade im Gegensatze zu dem letzteren Worte, einen weltlichen Stand, der aber von Gott eingesetzt sei und Gottes Wort für sich habe, also ein göttlicher Stand sei, der allergeistlichste, der rechte geistliche Stand. Weil er aber kein negotium ecclesiasticum, kein kirchlicher Stand ist, so überläßt er es der Obrigkeit, wegen des Aufgebots und der Hochzeitszeremonien, d. h. wegen der Eingehung und Schließung der Ehe, sowie endlich auch wegen der Scheidung der Ehe die nötigen Anordnungen zu treffen, hat aber zu wiederholten Malen auch über die Ehescheidung sich ausgesprochen.

Über das Wesen der Ehe, als der in der Schöpfung gesetzten Grundlage der Menschheit, über ihre natürliche, sittliche und religiöse Natur, waren die Reformatoren einhelliger Meinung; nicht so in der Frage, die uns hier beschäftigt, in der Ehescheidungsfrage, von den divortiis und den Gründen derselben. An der hergebrachten Auffassung, daß Christus den Ehebruch als Scheidungsgrund hingestellt habe, hielt auch Luther auf Grund des damaligen Textes fest und erklärt diesen Grund für den einzigen, fügt aber gleich hinzu, es gebe noch einen anderen, den der böswilligen Verlassung, nach 1 Kor. 7, 12, und dehnt diesen auch auf die Versagung der ehelichen Pflicht, der quasi-desertio nach 1 Kor. 7, aus. Außer diesen dreien kennt er dann noch einen vierten, Zank, Hader, Haß. Da sollten die Eheleute sich vertragen lernen; „wenn hie ein Teil (d. h. der eine Ehegatte) christlicher Stärke wäre und trüge des anderen Bosheit, das wäre wohl ein fein seligs Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel. Denn ein solch Gemal erfüllt wohl eines Teufels Amt und feget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann. Kann er aber nicht, ehe denn er Ärgeres tu, so laß er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Leben lang", damit nämlich der Versöhnung Raum bleibe. — Melanchthon und andere wollten

daneben auch das kaiserliche Recht, d. h. die von den christlichen römischen Kaisern gegebenen, im Gesetzbuche Justinians enthaltenen Ehescheidungsgründe, nicht außer acht gelassen haben [1]). Dieser theoretische Dissensus hat indes auf die Bildung des ältesten protestantischen Scheidungsrechtes keinen oder nur geringen Einfluß geübt.

Was nun dieses Scheidungsrecht anbetrifft, das erst mit der Errichtung der Konsistorien im Jahre 1539 festere Gestalt gewann, so hat O. Mejer nachgewiesen [2]), daß man in der Theorie zwar nur den einen Grund des Ehebruchs für die Scheidung anerkannte, daß aber die konsistoriale Rechtsprechung des Wittenberger Konsistoriums und unter seinem Einflusse auch die anderer unter dieser Kategorie alles begriff, was „nicht minder als Ehebruch die Ehe zerreißt", indem man den Begriff der *πορνεία* als Unzucht — und auch den der Verlassung — erweiterte und in diesen weiteren Umfang jene Versündigungen hineinbezog. Denselben Standpunkt vertreten im wesentlichen die Kirchenordnungen, soweit sie von Ehescheidung nicht ganz allgemein reden. Damit blieb man dem Geiste der Reformation treu. Denselben Weg ging auch die theologische Ethik. Joh. Gerhard, ein Vertreter streng lutherscher Orthodoxie, schreibt: Si non respectu legis divinae, sed respectu conjugii aequalitas et gravitas flagitiorum aestimatur, concedimus propter crimina adulterio vel aequalia vel graviora licitum esse divortium, utpote ob incestum, sodomiam, bestialitatem, und es möchte keinen namhaften evangelischen Ethiker geben, der nicht im wesentlichen denselben Standpunkt verträte. Ich kann es mir nicht versagen, hier auf Hases Handbuch der Protestantischen Polemik (7. Aufl., S. 427 ff.) hinzuweisen. Man sieht hieraus, wie ich schon oben bemerkte, daß das christliche Gewissen der Eherichter wie der

1) Die kaiserlichen Rechte anerkennt die K.O. der Stadt Hannover 1536 durch Urbanus Rhegius geradezu.

2) O. Mejer in der „Zeitschrift für Kirchenrecht" 16, 35 ff. Umgearbeitet in O. Mejer, Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abhandlungen. Hannover 1891. Dritte Abhandlung: Zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts, insbesondere der Ehescheidungsfrage. S. 145—210. Diesem Aufsatze habe ich zum Teil das Nächstfolgende entnommen.

Ethiker sich dagegen sträubte, nur den Ehebruch als Scheidungsgrund anzuerkennen, gleich schwere oder noch schwerere Versündigungen gegen das Wesen der Ehe aber nicht als ehelösend zu betrachten.

Freilich schwand jene Weite der Auffassung allmählich, als die Ehejurisdiktion an Zivilrichter übergegangen war, welche, ihrem Amte nach sich strikte an die Gesetzesworte haltend, unter Ehebruch nur den engen kriminalistischen Tatbestand, unter Verlassung nur den engen polizeilichen Tatbestand verstanden. Dies hätte für die Ehe noch schwerere Folgen haben können als es tatsächlich gehabt hat; denn es lag darin die Versuchung zu absichtlichem Ehebruch, um eine Scheidung herbeizuführen. Doch fand dieses Verfahren in der herrschenden Auffassung von der Ehe als eines obligatorischen Vertrages, zumal im Gebiete des Preußischen Landrechts, ein Gegengewicht, das den Eherichter geneigt machte, auch sonstige Mißstände für genügende Ursachen der Scheidung zu halten. So geriet man in die gegenteilige Praxis. Gegen die dadurch eingerissene Laxheit der Scheidung erhob sich dann in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine kirchliche, von O. v. Gerlach und Hengstenberg geführte Reaktion. Sie erklärte Ehebruch und bösliche Verlassung für allein schriftmäßig berechtigte Ehescheidungsgründe und wähnte, damit zugleich zur Strenge der reformatorischen Zeit zurückzukehren. In beiden Punkten irrte sie sich. Indem man jene beiden Gründe in dem obengenannten engen Sinne faßte, wich man eben von der tieferen Auffassung Luthers und der Reformatoren ab; indem man sie für die einzig schriftgemäßen Gründe erklärte, geriet man in einen unlösbaren Widerspruch. Denn wenn man neben dem — scheinbar — absoluten Gesetz bei Markus und Lukas ein Ausnahmegesetz in Matth. 19 fand, so brachte man Christi Worte in Widerspruch; wenn man 1 Kor. 7, 10 nicht umhin konnte für absolut zu nehmen, und doch 1 Kor. 7, 12 ff. auch bei christlichen Eheleuten in der Verlassung einen Scheidungsgrund sah, so brachte man Paulus in Widerspruch mit sich selbst; und wenn man behauptete, da Christus nur den Einen Grund als Ehebruch angebe, so sei dies nach Christus der einzige, so müßte man auch

zugeben, da Paulus keinen anderen Grund als bösliche Verlassung angibt, daß dies nach ihm der einzige sei, und damit bringt man Paulus und Christus in Widerspruch. Man ging im Grunde genommen römische Wege, man wollte dem Gesetze des Preußischen Landrechts ein Gesetz des Evangeliums gegenüberstellen; non recte intellexerunt discrimen legis et Evangelii, wie Melanchthon sagt. Christus war weder Erbschichter noch Eherichter; er verkündete das Evangelium vom Reiche Gottes.

3. Die Ehescheidung nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche.

Wenn also, wie ich oben zu zeigen versucht habe, die Schrift kein Gebot über Ehescheidung gegeben hat, und die Kirche keine bestimmte Antwort geben kann, welche Ehescheidungsgründe schriftgemäß seien, Ehescheidungen aber auch in der Christenheit, die das Reich Gottes nicht darstellt, wegen der Herzenshärtigkeit nicht zu vermeiden sind, so müssen, wie auf anderen Gebieten des natürlichen Lebens, so auch hier Menschen die Ordnung festsetzen, nach der dies zu geschehen hat, nicht festsetzen nach Willkür und fleischlichem Gelüste der Männer, wie die Pharisäer getan, sondern nach ihrem christlichen Gewissen und Verständnis im Hinblick auf das Wesen der Ehe und auf das, was Christus über die Ehe sagt. Die Reformatoren haben dies, wie schon bemerkt, da die Ehe kein kirchliches Institut ist, vielmehr ein bürgerliches, das nur von der Kirche durch das Evangelium geheiligt werden soll, der Obrigkeit überlassen, und es ist danach kein Zufall, daß die symbolischen Bücher über Ehescheidung nichts enthalten. So hat denn das Bürgerliche Gesetzbuch vom 8. August 1896, mit Rechtskraft vom 1. Januar 1900 an, auch die bürgerliche Ehe für das Deutsche Reich geordnet.

Ehescheidungsgründe sind nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch:

1. Bigamie,
2. Widernatürliche Unzucht,
3. Ehebruch,
4. Lebensnachstellung,
5. Bösliche Verlassung, sowohl desertio als quasidesertio oder denegatio debiti,

6. Schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder ehrloses und unsittliches Verhalten, wozu auch grobe Mißhandlung gehört,
7. Qualifizierte Geisteskrankheit, welche die geistige Gemeinschaft zwischen den Ehegatten aufhebt, und während der Ehe mindestens drei Jahre bestanden hat, auch unheilbar ist.

Von diesen Gründen sind die erstgenannten fünf absolute, d. h. sie begründen das Scheidungsrecht unbedingt; ist die Tatsache erwiesen, so hat der Richter auf Antrag ohne weiteres die Scheidung auszusprechen; die unter 6 aufgeführten Gründe sind relative, d. h. solche, welche nur dann zur Scheidung führen, wenn der Richter zugleich die Überzeugung gewinnt, daß dadurch im konkreten Falle eine so tiefgehende Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses bewirkt ist, daß dem klagenden Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann. Die beiden ersten Gründe unterliegen auch der Ahndung durch den Strafrichter; auch Ehebruch ist strafbar, da aber die Verfolgung nur auf Antrag eintritt, so wird die Strafe wohl kaum jemals eintreten, weil der dahingehende Antrag des verletzten Ehegatten sich als Racheakt darstellen würde, den er Scheu trägt zu üben und sich vorwerfen zu lassen; wirksam wird die Androhung der Strafe für den Ehebruch nur werden, wenn er von Amtswegen verfolgt wird.

Die eben genannten sechs Scheidungsgründe entsprechen im ganzen, wenn auch nicht überall, dem bisher in Deutschland geltenden Rechte, soweit man sich nicht auf die beiden, den Ehebruch und die bösliche Verlassung, wieder zurückgezogen hatte; sie werden also im großen und ganzen keinen Unterschied gegen den bisherigen Zustand herbeiführen. Während sie sämtlich ein Verschulden des Ehegatten voraussetzen, ist dies bei dem letztgenannten, der Geisteskrankheit, nicht der Fall, denn diese ist ein Widerfahrnis. In den ersten Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuchs war er nicht aufgenommen, der Reichstag erst hat ihn in letzter Lesung nach dem Beschlusse seiner Kommission und des Bundesrats aufgenommen. In Baden und im Königreich Sachsen war er schon vorher geltendes Recht, und auch im Königreich Hannover ist im vorigen

Jahrhundert längere Zeit dahin erkannt, bis sich hier die Gerichte auf die zwei öfter genannten Scheidungsgründe festlegten.

Dagegen nun, daß Geisteskrankheit ein Scheidungsgrund sei, richet sich vielfach die Opposition kirchlicher Kreise, eben weil kein Verschulden des einen Ehegatten vorliege; nun, in manchen Fällen, besonders bei Männern, mag dies für das tiefer blickende Auge des Arztes doch der Fall sein. Man beruft sich auf den analogen Fall körperlicher Krankheit, die auch wenn sie zur Beiwohnung untüchtig mache, kein Scheidungsgrund sei. Dabei vergißt man den großen Unterschied zwischen beiden. „Wer solch ein Gemahl hat", nämlich einen kranken, sagt Luther, „der diene Gott in ihm und pflege sein." Da ist die geistige Gemeinschaft, das gegenseitige Seelenverhältnis nicht gestört, man erweist Liebe und empfängt Liebe und Dank für erwiesene Liebe. Geisteskrankheit aber ist — in dem Sinne, wie sie das Bürgerliche Gesetzbuch setzt — der geistige Tod, der die Ehegemeinschaft zerstört, und wie es selbstverständlich ist, daß der, dem Gottes unerforschlicher Rat durch den leiblichen Tod den Ehegatten genommen, vom Bande frei ist und ihm niemand wehrt, sein Haus wieder aufzurichten (1 Mos. 2, 20), warum soll dies dem Ehegatten, dem der andere Teil durch den geistigen Tod genommen ist, gewehrt sein? Den Einwand, daß der Arzt sich irren und trotz seiner Diagnose Heilung eintreten könne, hat man bei böslicher Verlassung oder der Todeserklärung Verschollener niemals geltend gemacht. Man wolle auch nicht vergessen, daß eheliche Liebe, wie übers Grab hinaus, so auch ins Irrenhaus hinein reicht, und daß nicht nur kirchliche Organe, sondern auch Eheleute ein christliches Gewissen haben. Einem Mißbrauch schiebt das Bürgerliche Gesetzbuch selber einen kleinen Riegel vor, indem es § 1583 bestimmt: Ist die Ehe wegen Geisteskrankheit eines Ehegatten geschieden, so hat ihm der andere Ehegatte Unterhalt in gleicher Weise zu gewähren, wie ein allein für schuldig erklärter Ehegatte. Wodurch natürlich diese Fälle ihrer Art nach nicht gleichgestellt werden sollen.

Ob Geisteskrankheit ein Grund zur Scheidung sei, darüber finde ich bei Luther nichts. Was sollte auch ein Ehegatte machen, wenn er hinausgestoßen wurde? Irrenhäuser gab's noch nicht —

Philipp von Heſſen verwandelte allerdings 1533 nach dem Vorgange Spaniens drei Klöſter in Irrenhäuſer, d. h. in Gefängniſſe, wo die Irren als von Dämonen beſeſſen in Ketten gelegt wurden — eine Wiſſenſchaft der Pſychiatrie noch weniger. Überhaupt iſt die Frage der Eheſcheidung, da für ſie geſetzliche Vorſchriften im Neuen Teſtamente nicht enthalten ſind, durch den zeitweiligen politiſchen, rechtlichen und ſittlichen Zuſtand bedingt, in welchem der Geſetzgeber ſteht. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß dies auch von den Reformatoren gilt. Und wie lagen die Dinge im Reformationszeitalter doch ſo ganz anders als heute. Wie manche Ehe wurde damals wegen Sävitien, Hader und Zank nicht unmittelbar, aber mittelbar geſchieden; wenn es der Obrigkeit nicht gelang, durch gebührliche Mittel und ernſte Strafen zur chriſtlichen Beiwohnung zu bringen, damit dem Hausteufel geſteuert, Friede gepflanzet, das Gebet befördert und Ärgernis gewehret werde, ſo griff man zu der ſo leichten Landesverweiſung, und auf dieſem Umwege kam es durch die daran geknüpfte Deſertion zur Scheidung. Ob längere oder lebenswierige Freiheitsſtrafen zur Scheidung berechtigten, kam kaum in Frage, denn dieſe kannte das harte Strafrecht der Zeit im heutigen Sinne überhaupt nicht; die Arbeit des Henkers trennte auch die Ehe.

Das B. G. B. kennt nur eine endgültige Scheidung vom Bande. Eine Scheidung von Tiſch und Bett auf Lebenszeit, ohne Löſung der Feſſel, iſt ausgeſchloſſen. Eine Trennung von Tiſch und Bett auf Zeit iſt nur ein bedingtes Scheidungsurteil, das jeder Ehegatte in ein endgültiges zu verändern fordern kann.

Die Wiederverheiratung eines rechtsgültig geſchiedenen Ehegatten iſt erlaubt, da ja jede Scheidung auch das Band löſt. Dies iſt eine der älteſten Forderungen Luthers und im Schmalkaldiſchen Tractatus De pot. et prim. Papae (Haſe § 78) ausgeſprochen: Injusta traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium. Die Wiederverheiratung iſt an keine anderen Bedingungen als die erſte Ehe gebunden, mit einer Ausnahme, § 1312 des B. G. B.: „Eine Ehe darf nicht geſchloſſen werden zwiſchen einem wegen Ehebruchs geſchiedenen Ehegatten und demjenigen, mit welchem der geſchiedene Ehegatte den

Ehebruch begangen hat." Von dieser Vorschrift kann Befreiung bewilligt werden.

Dieser Paragraph entspricht dem bisher gültigen Rechte.

Nun gibt es solche, die behaupten, daß im B. G. B. die Gründe für die Ehescheidung zu eng begrenzt seien, während andere behaupten, daß sie zu weit gezogen seien. Ein besonnenes und tiefer eingehendes Urteil wird anerkennen, daß es die rechte Mitte getroffen hat.

4. Eheschließung und kirchliche Trauung geschiedener Personen.

1. Die Eheschließung und die Einsegnung der Ehe sind zwei verschiedene Akte und streng voneinander zu halten. Geschlossen wurde die Ehe nach altrömischem, germanischem und kanonischem Recht durch die beiderseitige Erklärung der Nupturienten vor Zeugen, daß sie miteinander die Ehe eingehen wollten. Dadurch wurde die Frau von den Eltern oder dem Vormunde in den Familiengewahrsam (in die triuwe) des Mannes gegeben, und dieser Akt ist die Trauung. Den Segen der Kirche holte man sich nächsten Tags oder Sonntags durch den Kirchgang. Die Formen bei der Eheschließung waren nicht ganz dieselben; einige derselben führt Köstlin gelegentlich der Eheschließung Luthers an [1]). Die Reformatoren änderten darin nichts, nur drängte Luther dahin, daß die heimlichen Ehen, dadurch die Leute zusammen und voneinander laufen, beseitigt würden, überließ es aber der Obrigkeit, wegen des Aufgebots und der Hochzeitszeremonien, d. h. wegen der Formen der Eheschließung die nötigen Anordnungen zu treffen. Da aber der Ehestand auch ein rechter geistlicher und göttlicher Stand ist, so erklärt er die Pfarrer für schuldig, die Eheleute, so sie es begehren, zu segnen, über sie zu beten oder auch zu trauen, d. h. sie öffentlich, vor der Kirche zu befragen, ob sie die Ehe miteinander wollen, und wenn sie dies bejaht, sie der Gemeinde als durch ihr Jawort öffentlich verbundene Eheleute zu verkünden (pronuntiare), danach vom Altare aus sie zu segnen. Er entwarf dafür in seinem Traubüchlein ein Formular, dessen Grundzüge noch heute im Gebrauch stehen. Dabei hält er die beiden Akte, die Eheschließung und den kirchlichen Akt

1) J. Köstlin, Luthers Leben und Schriften, zweite Aufl., I, S. 767.

des Segnens voneinander, wie es die alten Kirchenordnungen tun, sehr klar z. B. die Kurfürstlich Brandenburgische von 1540; auch hat Luther weder die Geltung der Ehe von dem letzteren abhängig gemacht, noch auch je einen Wunsch ausgesprochen, daß ein kirchliches Gesetz jenes Nachsuchen allen Gemeindegliedern zur Pflicht machen solle. Nur als Wohltat will er den Akt dargeboten haben [1]).

Im Laufe der Zeit fielen die beiden Akte zusammen — da, um heimlichen Ehen entgegenzuwirken, ein öffentliches Aufgebot und eine öffentliche Kundgebung der Ehe vor der Gemeinde erfordert wurde — und zwar so, daß sie sich nicht unmittelbar aneinanderschlossen, sondern ineinander verschmolzen wurden. Dieser Gesamtakt erhielt nun den Namen Trauung, und da hierbei das kirchliche Handeln der länger dauernde und ausdrucksvollere Teil war, so blieb, als später das Personenstandsgesetz von 1875 die beiden Akte wieder trennte, der Name Trauung an dem kirchlichen Akte haften, während er eigentlich dem bürgerlichen Akte, der wirklichen Eheschließung zukommt; man redet daher auch wohl von bürgerlicher Trauung, der Eheschließung, und kirchlicher Trauung, der Einsegnung. Indes richtet diese verkehrte Bezeichnung keinen Schaden an, wie weiland die Übersetzung des μυστήριον durch sacramentum (Eph. 5, 32), obwohl die Vereinigung der beiden Akte und der gemeinsame Name Trauung für sie auch in den Köpfen vieler Evangelischen eine arge Verwirrung über das Wesen der Eheschließung, ja der Ehe selber hervorgerufen hatte, wie Schriften und Synodalverhandlungen, die sich an jenes Gesetz knüpften, beweisen.

2. Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes vom 6. Februar 1875, welches die sogenannte Ziviltrauung, eine Bezeichnung, in der das Wort Trauung in seinem richtigen Sinne verwendet ist, einführte, war ein Zurückgreifen auf die Grundsätze des alten Rechts und der Reformation. Seine Bestimmungen, soweit sie hierher gehören, sind fast unverändert in das B. G. B. übergegangen. Danach schließen die Verlobten ihre Ehe durch ihre Willenserklärung vor dem staatlich bestellten

1) J. Köstlin a. a. O. II, S. 64.

Standesbeamten; dessen Erklärung, daß sie nunmehr kraft des Gesetzes Eheleute *seien*, hat keine eheschließende Kraft, sondern den Sinn amtlicher Beglaubigung. Der kirchlichen Einsegnung der Ehe ist durch diesen Akt nicht präjudiziert.

Für die Kirche lag und liegt hierin im Gegensatze gegen den früheren Zustand offenbar ein Gewinn. Sie ist nicht mehr genötigt, *jede* Ehe, wie das vorher geschah, durch die Trauung, wie man wähnte, zu schließen, richtiger ausgedrückt: in dem kirchlichen Akt durch ihre Organe bei Eheschließung der Paare mittätig zu sein und die Verantwortung dafür zu tragen, daß allen staatlichen Anordnungen über Eheschließung genügt sei; auch nicht mehr genötigt, über *jede* Ehe den kirchlichen Segen zu sprechen, sondern sie kann diese letztere Handlung davon abhängig machen, ob die Ehe den sittlichen und kirchlichen Anforderungen entspricht, welche sie auf Grund des göttlichen Wortes an jede Ehe stellen muß. Freilich kann sie die Segnung nur der bereits geschlossenen Ehe zuwenden, kann also diesen kirchlichen Akt erst nach der bürgerlichen Trauung vornehmen; denn eine noch nicht geschlossene Ehe kann man nicht einsegnen; für eine noch zu schließende Ehe geschieht vielmehr *Fürbitte*, nämlich beim kirchlichen Aufgebote.

3. Das Personenstandsgesetz machte einige Änderungen zunächst in dem bis dahin zur Geltung gekommenen sogenannten Trauungsformular nötig und gab die Freiheit, über die kirchliche Einsegnung der geschlossenen Ehen selbständige Bestimmungen zu treffen. Beides ist geschehen durch kirchliche Trauungsgesetze. Die neu eingeführten Trauungsformulare berühren den Inhalt dieses Aufsatzes nicht und bleiben hier außer acht, doch kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß man sie heute, wo man den Wandel kühler und unbefangener ansieht, anders gestalten und sie durch die Ausscheidung derjenigen Teile, welche der *Eheschließung* galten und jetzt den Schein der Unwahrheit an sich tragen, kirchlicher und erbaulicher gestalten könnte und auch wohl würde, als dies damals geschehen ist.

Daneben hatte die Kirche die Freiheit, aber auch die Pflicht, ihrerseits festzustellen, welchen der geschlossenen Ehen sie ihren

Segen, wenn er begehrt wird, zu erteilen verpflichtet ist, oder welchen sie ihn versagen muß.

Unter den Kirchengesetzen ist eins der ersten das der Braunschweigischen Landeskirche vom 8. September 1875; es zeichnet sich durch Kürze und Klarheit aus. Die betreffenden Bestimmungen lauten:

§ 5. Die kirchliche Trauung ist zu versagen:

1) wenn nicht beide Eheschließenden der christlichen Kirche angehören,
2) wenn die geschlossene Ehe dem Evangelio zuwider ist,
3) wenn nach den besonderen Umständen des Falles die Segnung als entwürdigt angesehen werden müßte.

Hinzugefügt ist durch Kirchengesetz vom 27. Februar 1889:

4) bei gemischten Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Mann die Erziehung der Kinder in einer nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.

§ 6. Der betreffende Geistliche hat jeden ihm bedenklich scheinenden Fall Unserem Herzoglichen Consistorio zur Entscheidung vorzulegen.

Gegen diese Entscheidung ... steht sowohl den Beteiligten wie dem Geistlichen ein Rekurs an uns zu.

Das Kirchengesetz, betreffend die kirchliche Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Hannover vom 6. Juli 1876, hat weder den Vorzug der Einfachheit noch der glücklichen Fassung. Diesem Kirchengesetze schließt sich das spätere für die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens vom 27. Juli 1880 zum Teil wörtlich an. Die einschlägigen Paragraphen sind folgende:

Hannoversches Kirchengesetz 1875.	**Preußisches Kirchengesetz 1880.**
	§ 11. Die Trauung ist nicht statthaft, wenn nicht wenigstens der eine Teil der evangelischen Kirchengemeinschaft angehört.
§ 4. Die Trauung findet statt bei allen nach dem Reichsgesetze vom	**§ 12.** Die Trauung findet statt bei allen nach dem bürgerlichen Recht

6. Februar 1875, betreffend die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, zulässigen Ehen mit Ausnahme

1) der Ehen, welche mit einem Nichtchristen geschlossen sind;
2) der Ehen, welche gegen den Willen des ehelichen Vaters und, falls dieser verstorben ist, sowie bei unehelichen Kindern, gegen den Willen der Mutter eingegangen sind, sofern nicht von den zuständigen Organen erkannt wird, daß die Einwilligung aus sittlich unzureichenden Gründen versagt wird;
3) der Ehen Geschiedener, wenn deren Schließung von den zuständigen Organen auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen als sündhaft erklärt wird;
4) der Ehen solcher Personen, welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung ohne Ärgernis nicht erteilt werden kann.

zulässigen Ehen, jedoch sind ausgenommen:

1) Ehen zwischen Christen und Nichtchristen;
[2)] fehlt [1]).
2) wie Hannover 3).
3) wie Hannover 4).
4) Gemischte Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Teil die Erziehung sämtlicher Kinder in der römisch-katholischen oder in einer anderen nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.

---

1) Das preußische Gesetz begnügt sich mit der Bestimmung des Personenstands-Gesetzes von 1875, welche auch in das B. G. B. übergegangen ist, §§ 1305. 1308, daß nur die Einwilligung des Vaters, wenn er gestorben ist, die der Mutter, und für ein uneheliches Kind die der Mutter, und nur bis zur Vollendung des einundzwanzigsten Jahres nötig ist (§ 1305). Wird einem für volljährig erklärten Kinde (§ 1304) die elterliche Einwilligung verweigert, so kann sie auf dessen Antrag durch das Vormundschaftsgericht ersetzt werden, wenn sie ohne wichtigen Grund verweigert wird (§ 1308). Das hannoversche Kirchengesetz fordert § 4, 2 auch für die Ehe aller Volljährigen die elterliche Einwilligung.

§ 5. Der Geiſtliche, bei welchem die Trauung nachgeſucht wird, iſt verpflichtet, die Entſcheidung darüber, ob eine Ehe vorliegt, deren Trauung nach § 4 unſtatthaft ſein würde, herbeizuführen, wenn eine der zur Trauung ſich meldenden Perſonen bereits früher in einer richterlich geſchiedenen Ehe geſtanden hat, falls entweder

1) die Scheidung aus anderen Gründen als Ehebruch oder böslicher Verlaſſung erfolgt iſt und der andere Teil noch lebt, auch ſich nicht wieder verheiratet hat, oder
2) die Scheidung nach Inhalt des Scheidungsurteils durch ihr Verſchulden herbeigeführt iſt, vorausgeſetzt, daß ſeit der Rechtskraft des Scheidungsurteils drei Jahre noch nicht verfloſſen ſind.

Im übrigen kann die Entſcheidung, ob einer der Fälle des § 4 vorliegt, ſowohl von dem Geiſtlichen, bei welchem die Trauung nachgeſucht wird, als auch von den Eheleuten, von welchen ſie nachgeſucht wird, beantragt werden.

§ 11. Es erfolgt die Entſcheidung:

1) über Unſtatthaftigkeit der Trauung in den Fällen der Nr. 1, 2 und 4 des § 4,
2) über Unwirkſamkeit eines elterlichen Widerſpruches gegen die Eheſchließung (§ 4, Nr. 2),
3) über Abweiſung vom heiligen Abendmahl oder der Taufpatenſchaft in den Fällen des § 10, nach Anhörung des Kirchenvorſtandes durch den Ausſchuß der Bezirksſynode,
[4)] die Entſcheidung über Unſtatthaftigkeit der Trauung in den

§ 13. Der Geiſtliche, welcher auf Grund der §§ 11 und 12, Nr. 1, 3 und 4 die Trauung ablehnt, iſt auf Verlangen der Beteiligten verpflichtet, die Entſcheidung des Gemeinde-Kirchenrats, und wenn er auf Grund des § 12, Nr. 2 die Trauung ablehnt, nach Anhörung des Gemeinde-Kirchenrats die Entſcheidung des Kreis-Synodalvorſtandes über die Zuläſſigkeit der Trauung herbeizuführen.

Gegen die Entſcheidung des Gemeinde-Kirchenrates in den Fällen der § 11 und 12, Nr. 1, 3 und 4 haben die Beteiligten wie der Geiſtliche die Beſchwerde an den Kreis-Synodalvorſtand und in den Fällen des § 12, Nr. 2 gegen die Entſcheidung des Kreis-Synodalvorſtandes an das Konſiſtorium, welchem überlaſſen bleibt, nach Maßgabe der Kirchengemeinde- und Synodalordnung § 68 den Provinzial-Synodalvorſtand zuzuziehen.

Konſiſtorium und Kreis-Synodalvorſtand entſcheiden in der Beſchwerdeinſtanz endgültig.

Fällen der Nr. 3 des § 4 nach Anhörung des Kirchenvorstandes durch das Landeskonsistorium unter Mitwirkung des Ausschusses der Landessynode.

Wenn nun jemand auf dem Standpunkte O. v. Gerlachs auf Grund von § 4, 3 des hannoverschen Kirchengesetzes so argumentiert: Was sündhaft ist, besagt Gottes Wort; nach diesem sind nur Ehebruch und bösliche Verlassung zulässige Scheidungsgründe, demnach ist jede Scheidung aus einem anderen Grunde „sündhaft", also jede neue Ehe eines aus einem anderen Grunde geschiedenen Ehegatten „sündhaft", ihr also die kirchliche Trauung zu versagen, was soll man dazu sagen? Dann bedürfte es für die letzte Entscheidung keiner Instanz, keines Kollegiums „weiser in der Schrift bewanderter Männer"; nach diesem Rezepte könnte das allenfalls jeder Schreiber besorgen, er brauchte nur in das Scheidungsurteil zu sehen. Aber das Rezept ist grundfalsch. Zunächst der Vordersatz in seiner Allgemeinheit und der hier gemachten Anwendung, denn die Schrift ist kein Nachschlagebuch für juristische und ethische Fragen; sodann ist die vermeintlich aus der Schrift gezogene Auslegung nicht die gemeine Auslegung der evangelischen Kirchen, vielmehr, soweit von einer solchen gemeinen Auslegung die Rede sein kann, eine andere, weiter gehende, wie oben gezeigt; endlich steht diese Argumentation in Widerspruch mit § 5, 1 des Gesetzes selber, der eine Entscheidung über die Zulässigkeit der Trauung bei der Ehe eines Ehegatten fordert, dessen frühere Ehe aus einem anderen Grunde als Ehebruch oder böslicher Verlassung erfolgt ist, und der damit also auch noch andere Gründe, deren Berechtigung eben geprüft werden soll, voraussetzt, denn ohne diese Voraussetzung hätte er keinen Sinn. Daß endlich jene Argumentation sich nicht auf die Schrift berufen kann, ist oben nachgewiesen.

Und nun vergegenwärtige man sich die Folgen. Ein unglückliches Weib sucht gegen die Brutalität des Mannes Schutz in der Scheidung, er wird ihr gewährt; da winkt ihr die Hoffnung auf ein freundlicheres Los, aber die Kirche sagt: das ist sündhaft, und versagt ihren Segen. Luther wollte das gerade Gegen-

teil. Oder „warum soll, um Hases Worte zu gebrauchen [1]), ein Mann, dessen Gemüt und dessen Familienverhältnisse ein Familienleben erfordern, zur tatsächlichen Ehelosigkeit verurteilt sein, weil seine Frau noch lebt, aber unheilbar im Irrenhause, da kein Arzt, aber etwa ein Geistlicher sagt, es wäre doch möglich durch ein Wunder, denn bei Gott ist alles möglich, daß sie wieder zu Verstande käme". Der Mann hat aus Not und in gutem Glauben, recht zu tun oder nicht unrecht zu tun, gehandelt; jetzt heißt's, dein erstes Tun war „sündhaft", dein zweites Tun ist „sündhaft", der Segen der Kirche wird dir versagt. Ist der Mann religiös, so hat er dauernd einen Stachel im Herzen, den schlimmsten, den ein Mensch fühlen kann: unwirksame Reue, denn er kann sich von dieser „Sünde", der zweiten Ehe, nicht lossagen Meist freilich wird Nichtachtung oder Verachtung der Kirche die Folge sein.

Eine solche Behandlung der eherechtlichen Frage will nun das hannoversche Kirchengesetz allerdings nicht, aber verführt dazu, wenn man vorzugsweise § 4, 3 ins Auge faßt und als gemeine Auslegung der evangelischen Kirchen jene zwei Scheidungsgründe voraussetzt, dabei aber § 5, 1 außer acht läßt, was leicht geschieht: denn jene Stelle enthält die materielle Vorschrift, diese zwar auch, aber in ihr liegt das Materielle in einer Formvorschrift verhüllt, wie sich denn nicht leugnen läßt, daß das Gesetz unter dem Einflusse jener falschen Anschauung entstanden ist.

3. Es wäre mehr als ein unerwünschter Zustand, es stände schlimm um die Ehe in der evangelischen Christenheit, wenn in diesem wichtigsten Grundverhältnisse aller menschlichen Gemeinschaft Staat und Kirche in ihrem Handeln auseinandergingen, wenn es eine bürgerliche und davon verschieden eine kirchliche Ehe, wenn es eine bürgerliche und davon verschieden eine kirchliche Sittlichkeit gäbe, wenn was der Staat auf dem ihm eigenen Gebiete durch sein Gesetz sanktioniert, von der Kirche als „sündhaft" bezeichnet würde, ohne daß klare Schriftworte oder das christliche Gewissen es als unsittlich erweisen und zurückweisen. Jeder einzelne Scheidungsfall ist neben der Rechtsfrage — denn nach ihrer

1) K. v. Hase, Prot. Polemik, 7. Auflage, S. 433. Vgl. auch J. Ch. K. v. Hofmann in der Zeitschr. f. Protest. u. Kirche, 1858, S. 21 f.

bürgerlichen Seite ist die Ehe ein Vertrag — in viel höherem Grade eine Frage der Sittlichkeit. Was die Grubenhagensche Kirchenordnung von 1581 sagt [1]), mag auch noch heute seine volle Geltung haben: „In allen aber dergleichen gemeinen, auch anderen seltsamen Fällen, welche schwerlich in gewisse Regeln gefaßt werden können, sollen alle Umstände fleißig erforscht, erwogen, und dahin gesehen werden, daß Ärgernis vermieden, Gefahr, Sünde und Schande verhütet und die Gewissen nicht verletzt werden."

4. Nach dem Vorgetragenen wäre es erwünscht, ja wohl notwendig, die bestehenden Kirchengesetze über die kirchliche Trauung, insbesondere das hannoversche und das für die älteren Provinzen Preußens einer Revision zu unterziehen. Daß die Kirche ihre Segnung nur ihren Mitgliedern erteilt, und daß sie ihre Grenzen wahrt, ist selbstverständlich und somit § 4, 1 des hannoverschen und § 11 und 12, 1 und 4 des preußischen Gesetzes gerechtfertigt. Dagegen sind § 4, 3 des hannoverschen Gesetzes so wie § 5 in seiner jetzigen Fassung nur vom Übel, es genügt für beides § 4, 4 des hannoverschen, § 12, 3 des preußischen Gesetzes; dagegen sollte die „Anhörung des Kirchenvorstandes" (§ 11 hannov.) genauer in eine Vorschrift über seine Pflichten verwandelt werden, denn was bis jetzt die Kirchenvorstände vorgebracht haben, war doch meistens nur eine allgemeine Redensart, um die man sie nicht zu fragen brauchte, und die das nicht vorbrachte, um was man sie fragte. Hiernach könnte man das Gesetz etwa so fassen:

§ ... Die Trauung findet statt bei allen nach dem B. G. G. (Bürgerlichen Rechte) zulässigen Ehen; jedoch sind ausgenommen:

1. Ehen zwischen Christen und Nichtchristen und solche, wo nicht wenigstens ein Ehegatte der evangelischen Kirche angehört;
2. gemischte Ehen, bei deren Eingehung der evangelische Ehegatte die Erziehung sämtlicher Kinder [in der römisch-

1) Christliche Ordnung und Befehl Herzog Wolfgangs. Hertzberg 1581. 4°. In der Ausgabe 1594 fol. 31b.

katholischen oder] in einer [anderen] nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat;

3. die Ehen solcher Personen, welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung nicht ohne Ärgernis erteilt werden kann.

§ ... Wenn dem Geistlichen, bei dem die Trauung nachgesucht wird, die Zulässigkeit derselben auf Grund des vorstehenden Paragraphen bedenklich scheint, so hat er in Fällen der Nr. 1 u. 2 die Entscheidung des Ausschusses der Bezirkssynode, in Fällen der Nr. 3 die des Landeskonsistoriums einzuholen.

In allen Fällen ist der Kirchenvorstand anzuhören. Dieser hat besonders in den Fällen des § ... Nr. 3 sorgfältig und gewissenhaft alle persönlichen und sachlichen Verhältnisse zu prüfen, auch darüber ein Urteil abzugeben, ob die Vollziehung der Trauung der Gemeinde zum Ärgernis gereichen würde oder nicht. Das Protokoll der Beratung ist dem Landeskonsistorium mit einzusenden. —

Die Instanzen kann man und müßte man für die preußische Landeskirche anders ordnen, auch halte ich die Bezirkssynoden der hannoverschen Landeskirche kaum für fähig, irgend eine Trauungsfrage selbständig aus sich zu lösen.

Der obige Vorschlag enthält keine Kasuistik. Das soll er auch nicht, will vielmehr die Frage der kirchlichen Trauung dahin verlegen, wohin sie gehört, auf das Gebiet der christlichen Sittlichkeit. Die Weisheit und Gewissenhaftigkeit der entscheidenden Instanz wird in jedem einzelnen Falle zu finden wissen, was der Gemeinde frommt und was den Nupturienten oder Ehegatten, mag die Trauung gewährt oder versagt werden, zum Segen gereicht.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Noch einmal der Teich Bethesda.

Κολυμβήθρα oder *κολυμβήθρᾳ* (V. 2)?

Von

Lic. E. Bröse in Leipzig.

Gegen die Ausführungen über den Teich Bethesda (S. 133 ff. des vorigen Jahrganges) hat Herr Prof. Neſtle in der „Zeitſchrift für die neuteſtamentliche Wiſſenſchaft", Heft 2, S. 171, Widerſpruch erhoben. Er weiſt auf das Schwanken der Lesarten und die Unſicherheit der Deutung des Namens hin, rügt es aber vor allem, daß von mir die Lesart *κολυμβήθρᾳ* V. 2 nicht berückſichtigt worden iſt, die ja allen Schwierigkeiten mit einem Schlage ein Ende mache.

Ich habe dieſe Lesart gar keiner Erwähnung für wert gehalten, weil ſie mir aus inneren Gründen ausgeſchloſſen und nur eine Verlegenheitsauskunft zu ſein ſcheint, wenn auch eine naheliegende. Es iſt für einen unbefangen Schreibenden unmöglich, ſich ſo auszudrücken, wie jene Lesart will, und ſie mutet auch dem Leſer Ungehöriges zu. „Es gibt aber in Jeruſalem bei dem Schafteiche die ſogenannte Bethesda, mit fünf Hallen." Die Worte „bei dem Schafteiche" erſcheinen da als bloße Ortsbeſtimmung, als durchaus

nebensächlich, und „die sogenannte Bethesda mit fünf Hallen" erscheint als die Hauptsache, während doch der Teich die Hauptsache ist, die sich dem Schreibenden mit psychologischer Notwendigkeit sofort in den Mittelpunkt des Bewußtseins drängen mußte. Der Leser, dessen Aufmerksamkeit selbstverständlich nicht bei der nebensächlichen Ortsbestimmung, sondern bei der „sogenannten Bethesda mit fünf Hallen" stehen geblieben ist, fühlt V. 7 einen förmlichen Puff, wenn nun plötzlich vom Wasser gesprochen wird. Er hält inne, läßt das Auge zurückwandern und erinnert sich endlich, daß oben ein Teich erwähnt worden war. Der psychologische Sprung, wonach eine beiläufige Ortsbestimmung nach einiger Zeit plötzlich als Mittelpunkt, als eigentlicher Schauplatz der Erzählung erscheint, ist für den Schreibenden so unmöglich wie für den Leser. Diese Behauptung mag auf den ersten Blick gewagt erscheinen; aber man versuche nur, sich auf den Standpunkt des Schreibenden oder dessen zu stellen, der die Geschichte zum ersten Male liest — und solche Leser hat doch jeder vernünftige Schriftsteller im Auge — und man wird mir recht geben.

Die Sache wird noch einleuchtender, wenn man das *πέντε στοὰς ἔχουσα* beachtet. Es dürfte im Johannesevangelium keinen anderen Fall geben, wo eine für die Erzählung ganz bedeutungslose Äußerlichkeit mit solchem Nachdruck hervorgehoben würde wie hier der Umstand, daß die sogenannte Bethesda fünf Hallen hatte. Scheinbare Äußerlichkeiten erwähnt ja Johannes zuweilen, aber sie haben entweder eine deutliche Beziehung auf den Zusammenhang (z. B. 21, 11), oder sind psychologisch leicht erklärlich. So die Zeitangabe 1, 39. Aber wie anders der ungerechtfertigte Nachdruck des *πέντε στοὰς ἔχουσα*! Er wird freilich schon leise gemildert, wenn man mit Nestle das appositionelle Wort „Haus" einschiebt („ein Haus mit fünf Hallen") [1]). Man denkt, diese fünf Hallen würden im folgenden eine Rolle spielen,

1) Wie übrigens Nestle das *ἐστὶν* glaubt mit „es war" übersetzen zu können, ist nicht einzusehen. Dies Zeugnis für eine sehr frühe Abfassung des vierten Evangeliums — vgl. schon Bengel z. d. St. — läßt sich nicht aus der Welt schaffen!

zumal da der Nachdruck durch das hinweisende ἐν ταύταις noch verstärkt wird. Nach johanneischem Stile sollte man das einfache ἐκεῖ erwarten [1]). Sei es, daß die Bethesda nur aus jenen fünf Hallen bestanden hätte, sei es, daß sie noch andere Räume gehabt hätte, immer würde das nachdrückliche ἐν ταύταις auffallend bleiben.

Bei der Lesart κολυμβήθρα dagegen ist alles in schönster Ordnung. Die στοαὶ erscheinen trotz der Zahlangabe als Nebensache: „Ein Teich mit fünf Hallen". (Das ἔχουσα ist vielleicht eine nicht ganz gewählte, aber doch sofort verständliche Ausdrucksweise.) Auch das ἐν ταύταις verliert dann alles Auffallende; ein einfaches ἐκεῖ würde nicht deutlich genug sein.

Ferner: Welcher Schriftsteller, er schreibe Griechisch oder Deutsch oder sonst etwas, könnte sich einfallen lassen, zu sagen: „Es gibt aber in Jerusalem die sogenannte Bethesda?" „Es gibt in Berlin die sogenannte Charité?" Ἔστιν δὲ „es gibt aber" führt doch etwas noch Unbekanntes ein, und dies Unbekannte sollte durch den bestimmten Artikel als bekannt bezeichnet werden? Welche Logik! Denkbar wäre nur: „Es gibt in Jerusalem ein Gebäude, die (oder das) sogenannte Bethesda". „Es gibt in Berlin ein Krankenhaus, die sogenannte Charité". — Und endlich, um die Unmöglichkeit — wenn man so sagen darf — noch zu steigern, der Zusatz Ἑβραϊστί! „Es gibt in Jerusalem die auf Hebräisch sogenannte Bethesda." „Es gibt in Berlin die auf Französisch sogenannte Charité." Man braucht sich das nur einmal vorzulesen, um die Unmöglichkeit dieser Ausdrucksweise zu erkennen.

Es wird hiernach bei der Lesart κολυμβήθρα bleiben müssen. Die von Nestle angeführte Bemerkung des Castalio: „quod προβατικῇ sine substantivo non bene poneretur" ist ganz unbegründet. Ein Beleg für die Auslassung gerade dieses Wortes ist mir freilich nicht zur Hand. Aber es heißt den Einfluß der volkstümlichen Redeweise auf die Schriftsprache unterschätzen, wenn

1) Daran ändert natürlich nichts, daß im folgenden Verse wieder ein ἐκεῖ kommt. Die lächerliche Pedanterie neuerer deutscher Stilisten, daß man unter keinen Umständen dasselbe Wort kurz nacheinander zweimal anwenden dürfe, war früheren Zeiten unbekannt.

man an der Auslaſſung des πύλῃ Anſtoß nimmt. Selbſt im klaſſiſchen Griechiſch werden ja nicht bloß allgemeinere Begriffe wie χώρα, οἶκος, γῆ u. a. ausgelaſſen, ſondern auch ganz beſtimmte wie κίλιξ (z. B. μίαν [χίλικα] ἔλκειν), πληγή (die Wendung διαρήσεται πολλὰς Luk. 12, 47 findet ſich nach Blaß auch im Klaſſiſchen). Gerade die Auslaſſung eines leicht zu ergänzenden Hauptwortes beim Eigenſchaftswort iſt echt volkstümlich, im Griechiſchen ſo gut wie im Deutſchen. Winer bemerkt zu unſerer Stelle, es ſei, wie wenn jemand in Leipzig ſage „zum Grimmaſchen [Tore] hinausgehen". Auch Sprachkenner wie Al. Buttmann und Fr. Blaß haben die Auslaſſung des πύλῃ für ganz unbedenklich gehalten.

2.

Miszellen.

Von

Lic. Dr. **W. Stärk** in Salzungen.

1. נפש חיה und נפש מת [1]).

Schwally hält in ſeiner Kritik von Grüneiſens „Ahnenkultus und Urreligion Israels" (Archiv für Religionswiſſenſchaft IV, 2, S. 181 ff.) die von ihm in „Das Leben nach dem Tode" S. 7 verfochtene Deutung von נפש מת = Totenſeele aufrecht, m. E. mit gutem Grunde. Denn Grüneiſens Erklärung נפש מת = Leichnam ſcheitert vollſtändig an der Unmöglichkeit, bei ſeinen Vorausſetzungen den Bedeutungswandel von נפש = In-

1) Trotz ſtarker Bedenken gegen die hier vorgetragene Deutung von nephesch met haben wir doch dem Herrn Verfaſſer gern das Wort vergönnt, um zu einer erneuten Diskuſſion der bibliſch-theologiſch wichtigen Frage anzuregen. Die Redaktion.

dividualität (so besser als „Seele“ zu übersetzen) in נפש = Leichnam zu erklären. Schwally hätte auch nachdrücklich auf Gen. 2, 7: „und es wurde der Mensch eine נפש חיה“ hinweisen können, denn das erläuternde Attribut חיה beweist, daß der Begriff נפש nach der naiven volkstümlichen Betrachtung des psychischen Lebens mehrdeutig ist Durch die רוח חיים oder נשמת ח׳ wird der Mensch eine נפש חיה, d. h. ein so und so bestimmtes Individuum. Verläßt die רוח den Körper, so bleibt der Mensch eine נפש, d. h. etwas Wesenhaftes, Individuelles, nur fehlt eben das für die sinnliche Wahrnehmung charakteristische Merkmal des חי, wir würden sagen die Lebensenergie, die in der Verbindung der נפש mit dem Blute ihren Grund hat (vgl. im Griechischen *βίος — βία*). Der Ort für die מת נפש ist nicht mehr die Erde, sondern die שאול, oder nach älterer Vorstellung wohl das Grab resp. die Umgebung des Grabes. נפש חיה und נפש מת sind also, obwohl syntaktisch verschieden, logisch zusammengehörige Begriffe zur Bezeichnung der doppelten Existenzmöglichkeit der נפש. Die נפש stirbt nicht, sondern wechselt ihre Seinsform. Nur so ist die im Alten Testament bezeugte Teilnahme der Toten an dem Schicksal der Ihrigen auf Erden (Jer. 31, 15) zu erklären, nur so versteht man auch, wie (מת) נפש zu der Bedeutung „Toter, Leiche“ kommen konnte. Ansätze zu der den Griechen geläufigen dualistischen Vorstellung vom Menschen (Rohde, Psyche S. 5) sind also auch im Alten Testament vorhanden.

Nach dieser Erklärung läßt sich aber auch der Wechsel von רוח und נפש in der späteren Sprache wohl begreifen, und Ausdrücke wie Num. 23, 10 und Jud. 16, 30 (תמות נפשי) wollen von hier aus gedeutet sein.

2. Zu Am. 9, 2.

In der letzten Vision des Propheten 9, 1 ff. heißt es nach dem leider verstümmelten Eingang:

„. . . . . und ihren Rest will ich mit dem Schwerte würgen.
Keiner von ihnen soll entrinnen, kein einziger sich retten.

Brechen sie in die Scheol durch, so langt sie von dort mein Arm,
Und steigen sie hinauf zum Himmel, so hole ich sie von dort herab;
Verkriechen sie sich auf dem Gipfel des Karmel, so spüre ich sie da auf und hole sie,
Und verstecken sie sich vor mir im Meeresgrund, so befehle ich dort dem Nahaš, sie zu beißen u. s. w."

Ein prächtiges Bild zur Schilderung der namenlosen Angst vor dem zornigen Gott und seinem Strafgericht, und zugleich zur Veranschaulichung der alles umspannenden Majestät Jahwes, dem Himmel und Hölle, Bergesspitzen und Meerestiefen untertan sind. Dabei ist nur eins auffällig, nämlich der Ausdruck: ואם־ירדו השאלה משם אורידם. Wo ist nach dieser Vorstellung der allmächtige Jahwe thronend gedacht? Gewiß nicht im Himmel, sonst könnte die wilde Jagd der von ihm Verfolgten nicht den Himmel als Zufluchtsort wählen und Jahwe sie nicht „von dort herunterholen" (אורידם, daher nicht mit „herabstürzen" zu übersetzen, wie Nowack und Guthe [bei Kautzsch] tun!).

Die überlieferten Reden des Propheten lassen nur eine Antwort auf diese Frage zu, und die ist aus 1, 2 zu schöpfen: „Jahwe brüllt von Zion her und donnert aus Jerusalem". Dahinter kann nur die volkstümliche Vorstellung liegen, daß Jahwe in Zion wohnt, und wir haben einfach als Tatsache anzuerkennen, daß in der Mitte des 8. Jahrhunderts der Glaube an Jahwes Wohnen im Tempel im Südreich feststand. Bei Jesaja findet sich dieselbe Überzeugung. „Für ihn gehören der Wohnsitz Davids [1]) und der Wohnsitz Jahwes zusammen" (Duhm zu Jes. 8, 18). Im Tempel hat der Prophet seine große Berufungsvision, dort thront Jahwe im Allerheiligsten. Jesaja kennt freilich auch den Himmel als Jahwes Wohnung (vgl. 18, 4 und das Fragment 31, 4, gegen dessen Originalität nichts einzuwenden ist), während Amos allerdings in 9, 2 (vgl. mit 1, 2) auszudrücken scheint, daß Jahwe in Zion und nirgend anderswo wohne (gegen Wellhausen, Kleine Propheten [2] 1898,

1) Wobei zu berücksichtigen ist, daß der Tempel nur ein Teil der Wohnung Davids ist, vgl. meine „Studien" II, S. 79f.

S. 67). In der Tat scheint diese Vorstellung von dem Debir als der eigentlichen und einzigen Wohnung Jahwes in Zion seit altersher heimisch gewesen zu sein, wieaus dem Anfang des Tempelspruchs Salomos 1 Kön. 8, 12 gefolgert werden darf:

„Die Sonne hat Jahwe ans Himmelszelt gestellt,
Er selbst aber hat gesagt, im Dunkel wolle er wohnen."

Nach dieser Vorstellung wäre also Jahwe vom Sinai in der Lade (oder auf ihr? vgl. W. Reichel, Vorhellenische Götterkulte und dazu Budde, ZatW. 1901, S. 193 ff.) in die cella des Tempels eingezogen.

Solche naiven volkstümlichen Anschauungen haben ein zähes Leben. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir noch bei Amos (und Jesaja) dergleichen begegnen. Verwunderlich ist nur, daß sie in derselben Generation mit ganz anderen Gedanken über Gottes Wohnung und vor allem, bei prophetischen Gestalten wie Amos und Jesaja, mit einer alles Sinnliche abstreifenden Erkenntnis des Wesens Gottes zusammen bestehen. Der Gott, der sich dem Jesaja (6, 1 ff.) als der Heilige, die höchste sittliche Autorität und der Herr über die ganze Erde offenbart und der „Jahwe, der Gott Zebaoth", der mehr ist als der Gott Israels (Am. 3, 13, vgl. Wellhausen a. a. O. z. St.), der Herr über die Welt und was darinnen ist, kontrastieren für unser religiöses Gefühl allzu scharf mit dem Jahwe, der auf Zion im Dunkel des Adyton wohnt, dessen Gewand die Tempelhalle erfüllt und den dämonische Gestalten (Saraphe) dienend umstehen. Bei Amos erschreckt Jahwe von Zion her das ganze Land mit seiner Donnerstimme, aber er erscheint dem Propheten auch im Tempel zu Betel. Mit dem durchaus praktischen Monotheismus dieser Männer vertrug sich solch Durch- und Gegeneinander von Vorstellungen ebenso gut wie in alter Zeit der Glaube an Jahwes Wohnen auf dem Sinai mit der Überzeugung von seiner Gegenwart in Kanaan unter seinem Volke.

Den Einfluß traditioneller volkstümlicher Gedanken auf den Entwickelungsprozeß der Religion können wir leider nicht im einzelnen aufzeigen, am wenigsten in Israel. Aber er ist zu allen Zeiten und in jeder Religion nachweisbar als Merkmal ihres

innerſten Lebens und im Unterſchiede von der ſyſtematiſierenden und damit nivellierenden Theologie und ihrem Drängen nach geſchloſſener Weltanſchauung.

Amos denkt ſich alſo den יהוה אלהי הצבאות auf Zion wohnend, ohne freilich ihn dort dauernd gegenwärtig zu denken. Jahwe kann auch an anderen heiligen Stätten erſcheinen; *aber jedenfalls weiß er 9, 2 nichts von dem Wohnen Jahwes im Himmel.* Das iſt nun von höchſtem Intereſſe im Hinblick auf die elohiſtiſche Betelſage Gen. 28, 11 f. 17 ff., aus der mit aller Deutlichkeit hervorgeht, daß ſeit uralter Zeit die Gottheit in einem himmliſchen Palaſt wohnend gedacht wurde, vgl. auch Gen. 11, 5 u. 18, 21. Die jahwiſtiſche Form der Betelſage weiß davon nichts, ſondern erzählt nur, daß Jahwe vor dem ſchlafenden Jakob (עליו, d. h. nicht etwa auf der Leiter!) ſtand. Ein ähnlicher Unterſchied der Vorſtellung von Jahwes Wohnung liegt in der Sinaiperikope vor, wenn Moſe Ex. 19, 3; 24, 1 u. 9 u. ö. zu Jahwe auf den Berg als den Wohnſitz Gottes hinaufſteigt, während Jahwe Ex. 19, 18 u. 20 auf den Sinai in der Gewitterwolke herabfährt, während beide Gedanken in Mich. 1, 2 f. dicht nebeneinander ſtehen [1]). Beide Vorſtellungen ſind alſo ſeit alters in Israel vorhanden und man wird vermuten dürfen, daß die eine, die Jahwe im Himmel thronend dachte, *heidniſchen* (kanaanitiſchen) Urſprungs iſt, während die andere, die den Sinai (Horeb) und ſpäter den Zion für ſeine Wohnung hielt, im Anſchauungskreiſe der alten kenitiſchen Jahwereligion ihre Wurzel hat.

Für den *Judäer* Amos iſt es charakteriſtiſch, daß er jene erſte gar nicht zu kennen ſcheint. Der ſynkretiſtiſche Prozeß iſt unter den nördlichen Stämmen wohl nachhaltiger geweſen.

---

1) *Wellhauſen* a. a. O. S. 135 wirft mit richtigem Gefühle für dieſe Differenz der Anſchauung die Frage auf: „Aber Jahwe gibt hier doch ſein Zeugnis, d. h. ſeine Drohung und Anklage, ab durch den Propheten Micha — wie denn von ſeinem heiligen Palaſte aus?“ Der היכל קדשו iſt eben der *irdiſche* Tempel.

3.

Miszellen zum Alten Testamente.

Von

Lic. th. **Riedel**, Privatdozenten in Greifswald.

---

1. Exodus 24, 12.

Zu Ex. 24, 12 „die auserwählten Israeliten auf dem Berge schauten die Gottheit und aßen und tranken" bemerkt Baentsch in Nowacks Handkommentar (Göttingen 1900, S. 216 f.): „Sie aßen und tranken, das will nicht besagen, daß sie nach dem Schauen der Gottheit am Leben geblieben seien, sondern daß sie oben auf dem Berge (nicht unten, Dillmann) angesichts der Gottheit und gewissermaßen in Gemeinschaft mit ihr das Bundesmahl halten. Wo sie das Material dazu hernehmen, ist nicht gesagt; vielleicht setzt der Erzähler voraus, daß sie Opfertiere mit auf den Berg genommen haben, oder es handelt sich hier um eine wunderbare Speise. Durch das Mahl vor der Gottheit ist die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volke vollzogen." — Im folgenden wird der Nachweis versucht, daß diese Bemerkungen eigentlich gegenstandslos sind.

Die ursprünglichen Zusammenhänge von Ex. 24 aufzudecken, ist schwierig, aber die uns interessierenden Verse 1—12 sind klar. Jeder, der sie liest, sieht sofort, daß 3—8 einen straffen und einheitlichen Bericht bilden. „Als Mose vom Berge zurückgekehrt war, erzählte er dem Volke alle Worte Jahwes — und alle jene Rechtssatzungen —, und das ganze Volk antwortete einstimmig: ‚Alle Worte, welche Jhvh gesprochen hat, wollen wir tun.' Darauf schrieb Mose alle Worte Jhvh's auf. Am nächsten Morgen baute er dann einen Altar am Fuße des Berges mit zwölf Masseben für die zwölf Stämme Israels und beauftragte junge Israeliten, Brandopfer und Heilsschlachtopfer von Kühen dem Jhvh darzubringen. Mose nahm die Hälfte des Blutes und tat

es in Becken: mit der anderen Hälfte aber besprengte er den Altar. Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vernehmlich vor; und als dieses sprach: ‚Alles, was Jhvh geredet hat, wollen wir gehorsam tun‘, nahm Mose das übrige Blut und sprengte es über das Volk, wobei er sagte: ‚Das ist das Blut des Bundes, welchen Jhvh mit euch auf Grund aller dieser Worte schließt‘.“ — Das ist eine klare, in allen Zügen zusammenhängende Erzählung. Nur darüber könnte man verschiedener Meinung sein, ob in V. 3 die Worte „und alle jene Rechtssatzungen“ ursprünglich sind, da sie unerwartet nachhinken und im folgenden nicht weiter erwähnt werden.

Wenn wir nun V. 3 bis 8 aussondern, so bilden auch V. 1. 2 und 9 ff. einen verständlichen Zusammenhang: „Gott sprach zu Mose: ‚Steige herauf zu Jhvh, du nebst Aaron, Nadab, Abihu und den siebzig Ältesten Israels, und *betet* von ferne *an*. Mose allein aber soll Jhvh nahe kommen, während jene nicht nahe kommen sollen; auch das Volk soll nicht mit ihm heraufsteigen.‘ Da stieg Mose mit Aaron, Nadab, Abihu und den siebzig Ältesten Israels hinauf, und sie sahen die Gottheit Israels: zu seinen Füßen war es wie Sapphirpflaster und wie der Himmel selbst an Glanz, und doch streckte er gegen die Auserwählten unter den Israeliten seine Hand nicht aus. Als diese nun die Gottheit sahen, *beteten sie an*. Zu Mose aber sprach Jhvh: ‚Komm herauf auf den Berg u. s. w.‘“

Das ist ein durchaus geschlossener und durchsichtiger Bericht; aber ganz durchsichtig ist er doch erst dadurch geworden, daß wir in V. 11 die Bemerkung darüber eingefügt haben, daß die Ältesten der Israeliten das ausführten, was in V. 1 von ihnen gefordert war, daß sie nämlich von ferne die Prosternation machten (והשתחויתם מרחק). Als sie die Gottheit sahen, gaben sie natürlich in der üblichen Weise ihrer demütigen Verehrung und Anbetung Ausdruck: ebenso wie Abraham und Lot, als sie die drei Männer *sehen*, die *Prosternation machen*, Gen. 18, 2; 19, 1, oder wie Mose, als Jhvh an ihm vorüberzieht, sich eilig niederwirft Ex. 34, 6. 8, oder wie Josua, als der Oberste des Heeres Jhvhs sich ihm zu erkennen gibt, sich eilig zur Erde wirft

und anbetet Joſ. 5, 14. Der urſprügliche Text von Ex. 34, 11 muß alſo gelautet haben: ויחזו את האלהים וישתחוו. Das wird dann irgend einmal in ויחזו את האלהים וישתו verderbt ſein, und dann iſt, weil man die Stelle nicht mehr verſtand, ויאכלו hinzugefügt worden; vgl. Ex. 32, 6.

Damit verſchwinden dann aber alle an dieſe Stelle geknüpften Fragen: ob das Bundesmahl oben auf dem Berge oder unten ſtattfindet, woher das Material zu dem Mahle ſtammt, ob ſie die Opfertiere mit auf den Berg genommen haben oder vielmehr eine wunderbare Speiſe genießen, ob hier etwa eine Lücke im Texte anzunehmen iſt u. ſ. w.

2. Amos 7, 14.

In der „Deutſchen Litteraturzeitung“ vom 2. März 1901 ſchreibt G. Beer in einer Anzeige von R. Kraetzſchmars „Prophet und Seher im alten Israel“: „Amos gilt uns als Prophet. Er ſelbſt lehnt 7, 14 den Namen ab. Er will nichts mit den gewöhnlichen ‚enthuſiaſtiſchen Jahwezeloten‘, nĕbhîîm, ‚Propheten‘ genannt, zu tun haben, mit denen ihn der Hofprieſter Amazja in einen Topf werfen möchte. Amos iſt auch wirklich kein ſolcher nâbhi geweſen.“ Ähnliches, vielleicht nur nicht ſo ſchroff, kann man vielfach leſen. Wie ſtimmt es aber damit überein, daß Amos an anderen Stellen die Propheten („nebhiîm“) als Gnadengaben Gottes betrachtet? Kap. 2, 11 f.: „Und doch war ich Jhvh es, der euch aus Ägyptenland heraufführte, der euch 40 Jahre durch die Wüſte leitete, um das Land der Amoriter in Beſitz zu nehmen, und der aus euren Söhnen Propheten (נביאים) und aus euren Jünglingen Naſiräer erweckte: iſt das etwa nicht wahr, ihr Kinder Israel? Jhr aber gabt den Naſiräern Wein zu trinken und befahlt den Propheten (הנביאים): Tretet nicht als Propheten auf (לא תנבאו)!“ Kap. 3, 7 f.: „Jhvh tut nichts, ohne ſeinen Knechten, den Propheten (הנביאים), ſeinen bis dahin verborgenen Ratſchluß offenbart zu haben. Und wie man ſich fürchtet, wenn der Löwe brüllt, ſo muß auch der Prophet als Prophet auftreten (ינבא), wenn Jhvh zu ihm geſprochen hat.“ Niemand kann eine höhere Schätzung des נביא und ſeiner Tätigkeit, des נְבֻאָה, er-

denken als sie in diesen Worten ausgesprochen ist. Und zum Überfluß bezeichnet Amos sich auch selbst als Propheten (נביא), wenn er Kap. 7, 15 sagt: „Jhvh sprach zu mir: Wohlan, tritt als Prophet auf (הִנָּבֵא) für mein Volk Israel." Daher scheint es mir angebracht zu sein, einmal wieder darauf hinzuweisen, daß die Auffassung von Am. 7, 14, wie sie Beer vertritt, durchaus nicht die einzig mögliche ist, sondern daß daneben seit alten Zeiten eine andere Vertreter gehabt hat. Nach dieser leugnet Amos in Kap. 7, 14 gar nicht, daß er jetzt ein Prophet ist; aber damals, als Jhvh ihn hinter der Herde wegnahm, war er allerdings noch kein Prophet, sondern ein Schäfer und Maulbeerfeigenzüchter. Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik [25], §. 141, 3 über die Zeitsphäre des Nominalsatzes. Dementsprechend ist auch in Am. 1, 1 das היה als Plusquamperfektum zu fassen (vgl. Gesenius-Kautzsch [25], § 106, 1c: „Über den Gebrauch des Perfektums zur Darstellung von Handlungen u. s. w., die in der Vergangenheit beim Eintreten anderer Handlungen oder Zustände bereits abgeschlossen vorlagen") und zu übersetzen: „Worte des Amos, welcher zu den Schäfern von Thekoa gehört hatte", nämlich vor seinem Auftreten als Prophet. Wäre der Sinn der durch die gewöhnliche Übersetzung ausgedrückte: „Worte des Amos, der zu den Herdenbesitzern von Thekoa gehörte", so würde das היה fehlen und es heißen: אשר בנקדים מתקוע. Auch Wellhausen ist das היה auffallend gewesen, wie seine Übersetzung: „Worte des Amos, der ein Schafzüchter in Thekoa gewesen ist" durch das sonderbare „gewesen ist" beweist.

Wenn aber Amos in seiner Antwort an Amazja [1]) betont, daß er früher kein Prophet war, so will er damit nicht etwa sagen, daß er früher einen viel einträglicheren Beruf als jetzt gehabt habe, vielmehr will er betonen, daß sein Prophetentum nicht ein selbstgewählter oder überkommener Stand ist, sondern auf einem direkten Auftrage Gottes beruht. Daher muß er auch den Rat des Amazja, mag er gut oder böse gemeint sein, ab-

1) Der ihn übrigens gar nicht als נָבִיא, sondern als חוזה angeredet hat, 7, 12.

weiſen. Denn was er redet und wo er redet, unterliegt nicht ſeiner freien Wahl, ſondern dem Willen des Gottes, der ihn einſt, als er dem Prophetentum ganz fern ſtand, hinter der Herde fortgeriſſen hat. Daher wird auch den Amazja, der ihn an der Ausführung ſeines gottgegebenen Berufes hindern will, die Strafe treffen, ebenſo wie jene anderen, die den Naſiräern Wein zu trinken gaben und den Propheten verboten, als Propheten aufzutreten, Am. 2, 13 ff.

Demnach iſt Am. 7, 14 zu überſetzen: „Und Amos antwortete dem Amazja: Ich war kein Prophet, auch kein Angehöriger einer Gemeinſchaft von בני נביאים, ſondern ein Schäfer (oder „Schäfereibeſitzer“) und Maulbeerfeigenzüchter, bis mich dann Jhvh hinter der Herde wegriß und zu mir ſprach: Wohlan, werde ein Prophet für mein Volk Jsrael!“ Dieſe natürliche und durch den ganzen Zuſammenhang geforderte Auffaſſung iſt nun auch die älteſte, denn ſie findet ſich ſchon in der Septuaginta: *Οὐκ ἤμην προφήτης ἐγὼ οὐδὲ υἱὸς προφήτου κτλ.* Ebenſo überſetzt die Peſchita: אנא לא הויית נביא und Hieronymus im Kommentar zu Amos, S. 221 (MPL, XXV, col. 991): „Non eram propheta, nec prophetae filius seq.“ Und noch [1]) Roſenmüller ſchreibt (Scholia VII, 2, ed. sec. Lipsiae 1827, pag. 207): „Non propheta ego fui (הוייתי) ab initio, nec filius prophetae ego sum, q. d. nec natura, vel institutione, vel ortu sum propheta. Priora huius commatis verba si in praesenti converti velles, ut Vulgatus et Chaldaeus, ‚non sum propheta‘ adversantur Nostri ipsius verbis quae sequuntur vs. 15 ... Fuerat enim inter armentarios olim, ut sequitur, cf. I, 1; q. d. ego quidem ipse nihil minus cogitavi, quam me fore prophetam, quum vero vaticinari Deus expresse me jusserit, ego quidem parere debui, tu vero impie agis, quod vaticinari vetas.“ Warum aber wird eine ſo gut begründete Erklärung von Hitzig, Ewald, Keil, Wellhauſen, Nowack u. ſ. w. nicht einmal der Erwähnung für wert gehalten?

1) Über Mercerus und Piscator vgl. Polus, Syn. III, 1968, über Druſius die Critici sacri zu Am. 7, 14.

3. Nahum 3, 15.

שם תאכלך אש תכריתך חרב תאכלך כילק התכבד כילק התכבדי כארבה. In dieſem Satze iſt der Wechſel von התכבד und התכבדי auffällig und der Sinn des Satzes: „das Schwert wird dich ausrotten, wird dich freſſen wie Heuſchrecken“ unklar. Denn davon hat noch niemand gehört, daß man mit dem Schwerte gegen Heuſchreckenſchwärme vorgeht. Daß aber das Schwert in ſeiner Unerſättlichkeit mit den gefräßigen Heuſchrecken verglichen werde, iſt ein etwas grotesker Gedanke. Daher haben Wellhauſen und Nowack die beiden Worte תאכלך כילק aus dem Texte geſtrichen, Nowack mit der Begründung: „Offenbar ſind die Worte durch Dittographie entſtanden.“ Aber dieſe apodiktiſche Behauptung leuchtet wenig ein, weil תאכלך Dittographie des vierten vorhergehenden, כילק Dittographie des zweiten folgenden Wortes ſein müßte. Überhaupt aber iſt die Methode, zu ſtreichen, was einem nicht paßt, für denjenigen zu trivial, der eine andere Möglichkeit der Erklärung zu ſehen meint. Die in dieſem Gliede allerdings gänzlich unpaſſenden Heuſchrecken würden verſchwinden, wenn in כילק eine dem חרב parallele und ſachlich entſprechende Waffenart ſteckte. Ich ſchlage deshalb ſtatt כילק התכבד die Leſung כִּילַפָּה תִּכָּבֵד vor. כילפה = *πέλεκυς*, aramäiſch כּוּלְבָּא, iſt die Axt Pſ. 74, 6 und zwar in unſerer Stelle die Streitaxt, in welchem Sinne auch *πέλεκυς* mehrfach gebraucht wird. Daß unter den Völkern, von denen Ninive erobert werden ſoll, auch die, noch im Mittelalter vielfach gebräuchliche, Barte als Waffe bekannt war, läßt ſich wahrſcheinlich machen. Herodot berichtet VII, 64, daß die *ἀξίνη* die Waffe der Skythen ſei und von ihnen *σάγαρις* genannt werde; ebenſo kennen nach Herodot VII, 89 die Ägypter die als *τύκος* bezeichnete Streitaxt. Vgl. auch Ilias *O* 711, Xen. Anab. IV, 4, 16 und Stephanus unter *ἀξίνη*, *πέλεκυς*, *σάγαρις* und *τύκος*. Außerdem berichten uns die Aſſyrer von einer beſonderen Truppe, deren Waffe die kalappatu iſt und deren Angehöriger daher die Bezeichnung amēl kallāpu „Axtmann“ trägt. Delitzſch (Handwörterbuch S. 333b) verſteht darunter Pioniere; aber da deren Hauptausrüſtungsgegenſtand ḫēpū „die Hacke“ iſt (Delitzſch S. 286b), ſo wird es richtiger

ſein, unter dem amēl kallāpu einen mit der Barte bewaffneten Soldaten zu ſehen, um ſo mehr, als dieſe Deutung auch der Verbindung mit bithallu (vgl. Delitzſch S. 191a) „Reiterei“ beſſer entſpricht.

Wenn wir nun das ה von התכבד zu כילפה ziehen, ſo fällt auch die oben anſtößig gefundene Differenz zwiſchen התכבד und התכבדי fort, indem תכבד übrig bleibt und dies in dem Sinne gebraucht iſt, in welchem 1 Reg. 10, 2 von einem חיל כבד „einem zahlreichen Heere“ geſprochen wird.

Endlich iſt aber auch die unſchöne Wiederholung von תאכלך ſehr leicht zu beſeitigen, indem man dafür תִּכַּבֵּד ſchreibt, das durchaus dem vorhergehenden תכריתך parallel ſteht. Und ſo lautet denn der Text von Nah. 3, 15:

שם תאכלך אש
תכריתך חרב
תכלך כילפה
תכבד כילק
התכבדי כארבה.

„Dort (oder „dann“) wird dich Feuer verzehren, das Schwert ausrotten, die Barte vernichten, magſt du auch zahlreich ſein wie Grashüpfer und dich zahlreich erweiſen wie Heuſchrecken.“

Aus den Überſetzungen iſt für dieſe Stelle nichts zu lernen. Wenn ſich in G eine Wiedergabe von התכבד כילק nicht findet, ſo iſt das wohl als innergriechiſche Verderbnis anzuſehen.

4. Joel 1, 17.

M: עָבְשׁוּ פְרֻדוֹת תַּחַת מִגְרְפֹתֵיהֶם.

G: *ἐσχίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν*, was nach Merx (Die Prophetie des Joel, S. 103) die Worte פשו פרות תחתם ארותיהם vorausſetzen ſoll, wahrſcheinlich aber von den Überſetzern einfach geraten iſt.

V: computruerunt iumenta in stercore suo, wobei עבשו wohl als Nebenform zu באשו, פרדות als Plural von פרדה „Maultier“ gefaßt und מגרפתיהם von גרף „wegfegen“ abgeleitet iſt, alſo „das was weggefegt wird, der Miſt“.

T: אתנסיאו גרבי חמר תחות נוגרפתהון „es fließen aus die Weinfässer unter ihren Spunden", wobei nach Levy I, 152 נוגרפות = פורות und פורות = פרדות genommen ist.

Wer freilich die Übersetzung des Hieronymus vergleicht, wird zu der Annahme neigen, daß die Lesart des Targums verderbt ist aus אתנסיאו גרבי חמר תחות נוגרפתהון „es zerfließen (fließen aus) die krankhaften Ausschläge der Esel unter dem wegzufegenden (Miste)".

Dagegen stammt die heute übliche Erklärung von Aben Ezra, der zu der Stelle bemerkt:

עבשו: אין לו חבר. אמר רבי מרינוס: התעפשו פרודות: והם גרגמי החטה והשעורה הזרועים שהם תחת נוגרפותיהם, והשים העפר. וכבה יפרש „או באגרוף" והאל"ף נוסף.

Ähnlich David Qimchi zu der Stelle. Also עבש = עפש verfaulen (vgl. die Talmudwörterbücher) und נוגרפה = אגרף, welches Ex. 21, 18 fälschlich mit „Erdscholle" übersetzt wurde. Danach bedeutet also unsere Stelle: „Die (ausgesäten) Körner verfaulten unter den Schollen."

Aber wenn im folgenden gesagt wird: הובישׁ דגן, so soll das sicher bedeuten: nachdem das Getreide schon in Halme geschossen war, ist es vertrocknet, ohne Körner ansetzen zu können, ebenso wie es mit dem Wein und Öl gegangen ist, V. 10—12; „vor unseren Augen sind die Lebensmittel vernichtet", 1, 16a. Wenn nun das Getreide erst im Halme vertrocknet ist, so kann V. 17 nicht aussagen, daß die Saatkörner unter den Schollen „verfault" seien; auch enthielte die Begründung: „die Saatkörner sind verfault, weil das Getreide verdorrt ist", einen unerträglichen Widerspruch. Ebensowenig plausibel sind die modernen, von Gesenius inaugierten Aufbesserungen der rabbinischen Erklärung. Wenn Gesenius-Buhl [13] zu גרף das arabische garafa vergleicht: „der torrente reißt die Erde mit sich", vgl. Jud. 5, 21, so kann מגרפה „die Wegreißung" nur die weggerissene Ackerkrume bedeuten, nicht die liegen gebliebene. Wie dann das arabische girfatun zu dem Sinne „der überhangende Ranft eines Flußufers" kommt (Wellhausen, Kleine Propheten [3], S. 216), sieht man leicht. Auch die Vergleichung von ʿabisa zu עבש hilft nichts.

Denn Getreidekörner, die ein halbes Jahr in der trockenen Scheune gelegen haben, können bei einer Trockenheit unter der Scholle nicht noch einſchrumpfen, und außerdem bedeutet ʿabisa: etwas Feuchtes, wie der Schmutz an der Hand oder der Kot, wird feſt. Das hat aber mit dem angeblichen Einſchrumpfen der Getreidekörner gar keine Ähnlichkeit.

Um den wirklichen Sinn der Stelle zu finden, muß man zunächſt beachten, daß das folgende Glied von Scheuern und Speichern, die verfallen, ſpricht. Es wird alſo das einzige deutlichere Wort in V. 17*a*, פרדות, „die vereinzelten Körner", nicht das ausgeſäte Saatkorn unter den Erdſchollen, ſondern die letzten Körner im Speicher bezeichnen. Zweitens iſt der zunächſtliegende Sinn für מגרפה „der Beſen"; vgl. גָּרַף Levy I, 156 „fegen", מגרופיתא Levy II, 8 „Beſen"; ſyriſch גְּרַף verrit, deflavit ventus pulverem; Bar Ali ed. Hoffmann Nr. 5397: מגרופיתא, arabiſch al-marārifu, al-magārifu; arabiſch: garafa verrendo abstergendoque reiecit, migrafatun scopae, magrūfun balayé. Da V. 17*β* beſchreibt, wie die nicht mehr gebrauchten Speicher verfallen ſind, ſo wird V. 17*a* alſo daran erinnern, wie man in der Not die letzten Körner in ihnen mit dem Beſen zuſammenfegte, mochte dabei auch allerlei Unrat mit zuſammengefegt werden. Endlich יבש ſtelle ich zu arabiſch rabata IX: Colore quasi pulverulento praeditus fuit, rabasun color albus nigro mixtus, impurus, cinereus, rabašun obscuritas luce mixta postremae noctis, alſo „grau, ſtaubig werden". Somit iſt alſo V. 17*a* zu überſetzen: „Staubig geworden ſind unter ihren (der Landleute) Beſen die Getreidekörner"; das letzte, was man zuſammenſcharrte, war mehr Staub und Schmutz als Korn, und dann zerfielen die jetzt gänzlich entleerten und unbenutzten Scheuern und Vorratskammern völlig.

Ähnlich iſt die Erklärung dieſer Stelle in der Überſetzung des J. D. Michaelis: „Die Kornhaufen verringern ſich unter der Wurfſchaufel", wozu er in den Anmerkungen ſich folgendermaßen äußert: „Wenn man auf dem Boden Korn aufgeſchüttet hat, ſo muß man es, um es vor dem Wurm und anderen Fehlern zu bewahren, öfters umſchaufeln oder, wie es der Haushalter

nennt, umſtechen; wäre aber der Kornwurm hineingeraten, ſo iſt es bei jedem Umſtechen weniger.“ Auch Levy ſagt II, S. 8 s. v. מגרופיתא Schaufel oder Kehrbeſen: „Höchſt wahrſcheinlich iſt auch מגרפות Joel 1, 17 ſo zu nehmen: Es verſchimmelten die Feigen unter ihren Magrephoth, Schaufeln.“ Endlich hat auch Holzinger, ZATW. IX, 116f. Bedenken gegen die traditionelle Exegeſe unſerer Stelle ausgeſprochen.

9. Mai 1901.

Rezenſionen.

1.

v. Dobſchütz, Die urchriſtlichen Gemeinden. Sittengeſchichtliche Bilder. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1902. XVI u. 300 S. ℳ 6.

Als ich mich vor zehn Jahren habilitierte, ſtellte ich u. a. auch folgende Theſe auf: „Die von Schleiermacher eingeführte Behandlung der Dogmatik wird vielmehr zur Herausbildung einer neuen, hiſtoriſch-ſtatiſtiſchen Disziplin (‚religiöſe Pſychologie‘) führen.“ Gleichzeitig ſchrieb Wrede (Der Prediger und ſein Zuhörer, Zeitſchrift für praktiſche Theologie 1892, 49): „Sollte es nicht wünſchenswert ſein, den Fächern der praktiſchen Theologie eine praktiſche Pſychologie des religiös-ſittlichen Lebens beizugeſellen? Ihre Aufgabe müßte ſein, das empiriſche religiös-ſittliche Leben nach der Mannigfaltigkeit ſeiner Elemente, nach den wichtigſten geſetzmäßig wiederkehrenden Erſcheinungen, nach ſeiner Relativität zur Anſchauung zu bringen“, und neuerdings hat Drews nicht nur (Dogmatik oder religiöſe Pſychologie? Zeitſchrift für Theologie und Kirche 1898, S. 134 ff.) von neuem dieſe Forderung erhoben, ſondern auch bereits (Das kirchliche Leben der evangeliſch-lutheriſchen Landeskirche des Königreichs Sachſen, 1902) zu erfüllen begonnen. Schon früher hatte, einer Anregung Nippolds (Katholiſch oder jeſuitiſch? 1888, S. 161 ff.) folgend, Kattenbuſch die Symbolik als vergleichende Konfeſſionskunde zu behandeln begonnen (I, 1892), während Boſſe (Prolegomena zu einer Geſchichte des Begriffes „Nachfolge Chriſti“ 1895, S. 12 ff.) von neuem auf die Notwendigkeit einer Geſchichte des chriſtlichen Lebens hinwies. Hier haben wir endlich eine Beantwortung dieſer, wie man ſieht, von den verſchiedenſten Seiten aufgeworfenen Frage, oder wenigſtens eines Teiles derſelben für das Urchriſtentum, gewiß alſo eine durchaus zeitgemäße und, wie v. Dobſchütz ſelbſt hervorhebt (X), auch für die Gegenwart höchſt dankenswerte Unterſuchung.

Sie geht aus von der Schilderung des Lebens der Chriſten durch Ariſtides und ſtellt ihr das Bild von der römiſchen Gemeinde gegen-

über, das Hermas zeichnet: wer von beiden hat nun recht? Unsere Quellen sind freilich sehr unzulänglich; solche, die die faktischen sittlichen Zustände in ihrer ganzen Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit schilderten, haben wir überhaupt nicht. Aber die anderen Schriften, namentlich solche aus den Gemeinden selbst, geben doch mancherlei Auskunft, die man nur zu erlangen wissen muß — obwohl vieles allerdings unsicher bleiben wird.

So erfahren wir gleich von der Art der paulinischen Missionspredigt nur wenig, können aber vermuten, daß die ethischen Elemente zunächst sehr hinter der großen Heilstatsache zurücktraten, als deren Verkündiger sich der Apostel fühlte. Auch über die inneren Verhältnisse selbst derjenigen Gemeinden, über die wir noch am besten unterrichtet sind, der korinthischen, möchten wir gern mehr wissen. Ihre äußere Einheit fand sie in ihren gottesdienstlichen Versammlungen, an denen sich alle aktiv beteiligten; und darin lag nun eine große Gefahr. Aber Paulus stellt der Gemeinde doch ein recht gutes Zeugnis aus, wenn er bei allem Dringen auf Ordnung die Abstellung aller Schäden von ihrer eigenen Einsicht und Selbstbeherrschung erwartet. So dürfen auch wir uns nicht so sehr darüber wundern, daß diese Christen den geselligen Verkehr mit ihren heidnisch gebliebenen Freunden zunächst noch fortsetzten, sowie bei Streitfällen vor den heidnischen Richter liefen. Und ebenso ist es wohl begreiflich, daß gerade in Korinth, dieser Stadt der Ausschweifungen, und im Gegensatz zu der auch in der Gemeinde herrschenden Unsittlichkeit andere absolute Keuschheit verlangten. Schließlich wird daher unser Gesamturteil über den sittlichen Zustand dieser Gemeinde gar nicht so ungünstig lauten dürfen. Es war jedenfalls Leben da und ein kräftiges Streben.

Doch noch höher müssen die mazedonischen Gemeinden, Thessalonich und Philippi, gestanden haben. Erstere hat Paulus nur daran zu erinnern, daß sich in ihrem Christwerden eine Abkehr von den Götzen, eine Hinwendung zum Dienste des lebendigen Gottes, vollzogen hat. Damit ist die deutliche Scheidung von allem Heidnischen in der ganzen Lebenshaltung von selbst gegeben. Nur die spezifisch griechische Sünde der Hurerei und die den Handelsleuten Thessalonichs wohl besonders naheliegende Versuchung zur Unredlichkeit und Übervorteilung im Geschäftsverkehr berührt Paulus speziell, beides unter Hinweis auf frühere Äußerungen. Daneben ist es nur — das will beachtet sein — die höchste Forderung christlicher Ethik, die er insbesondere einzuschärfen für nötig findet, die Pflicht des Verzichtens auf Wiedervergeltung erlittenen Unrechts. Anderseits die philippische Gemeinde scheint unter allen von vornherein die geordnetste und geschlossenste gewesen zu sein. Es liegt sicher nicht nur daran, daß der Philipperbrief der späteste ist, wenn wir nur hier in einer paulinischen Gemeinde Bischöfe und Diakonen

erwähnt finden. Es iſt vielmehr ein Zeichen für die Kraft des Gemeindebewußtſeins, daß es ſich Organe geſchaffen hat für ſeine Betätigung.

Auch bei den galatiſchen Chriſten iſt die von Paulus ſo heftig bekämpfte Annahme des jüdiſchen Geſetzes, ſo paradox es klingen mag, ein Beweis für die ſittliche Art ihres Chriſtentums. Und ebenſo ſtand es bei den Koloſſern, obwohl ſie mehr zur Askeſe hinneigten — wie die Schwachen in Rom. Was ihnen Paulus ſonſt noch ſchreibt, beweiſt, daß das finſtere Bild des Heidentums, wie er es im erſten Kapitel gezeichnet hat, hinter ihnen liegt; er rechnet darauf, daß das chriſtliche Bewußtſein in ihnen ſtark genug iſt, um eine völlige Abkehr von der früheren Art der Lebensführung zu bewirken.

Jetzt erſt wendet ſich v. Dobſchütz der jüdiſchen Chriſtenheit zu und beſchreibt zunächſt die Urgemeinde als ſtreng geſetzlich. Daß doch nicht alles ſo war, wie es ſein ſollte, beweiſt die Geſchichte von Ananias und Sapphira, ſowie die Differenzen zwiſchen Hebräern und Helleniſten. Mit ihnen kam ein neues, freieres Element in die Gemeinde, gegen das ſich aber wieder eine durch Jakobus repräſentierte Reaktion erhob. Und noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beſtanden zwei Richtungen nebeneinander: die eine, die ſich ſelbſt zwar nach dem väterlichen Geſetz richtete, das aber nicht als zum Chriſtentum gehörig betrachtete, die andere, die das Geſetz für verbindlich für alle Chriſten erklärte. Wie weit die eine und die andere das Geſetz wirklich erfüllt hat und in welchem Geiſte, das entzieht ſich unſerer Beurteilung. Daß nicht alles lauter und rein war, verſteht ſich von ſelbſt. Wir würden es annehmen auch ohne die Erzählung des Talmud von einem ungerechten, beſtechlichen chriſtlichen Richter. Daß wir aber aus dieſer feindſeligen Quelle nicht mehr über Schlechtigkeit der Chriſten hören, wird man entſchieden zu ihren Gunſten auslegen dürfen.

Die ſpätere Heidenchriſtenheit, von der das dritte Kapitel handelt, ſtand zunächſt noch unter pauliniſchem Einfluß. Das beweiſt für Kleinaſien der Epheſer- und erſte Petrusbrief, in denen die ſittliche Seite des Chriſtentums ſtark hervortritt. Zur Begründung ſeiner Forderungen wird mehr als bisher das alte Teſtament, ſowie Leben und Lehre Jeſu herangezogen; in ihnen ſelbſt iſt eine Steigerung wahrzunehmen. Hurerei, Unreinigkeit, Habſucht ſoll nicht nur nicht ſein (Kol. 3, 5), ſondern nicht einmal erwähnt werden (Eph. 5, 3). Daneben iſt freilich auch ein gewiſſes Nachlaſſen der ſittlichen Energie unverkennbar und namentlich tauchen zwei neue Gefahren auf, die die Gemeinden ſchwer bedrohen: Hierarchie und Häreſie.

Daß auch in Rom längſt nicht alles war, wie es ſollte, beweiſt ſchon die Tatſache, daß ein ſolcher *λόγος παρακλήσεως* wie der Hebräerbrief nötig war. Genauer handelte es ſich dabei nicht um Abfall zum Heiden- oder Judentum, ſondern zunächſt nur um ein ſich auf

sich selbst Zurückziehen. Man konnte sich nicht in die der Gemeinde auferlegten Leiden finden und sah in ihnen einen Beweis, daß Gott ihr zürne. Und nun bricht das in jener Zeit so lebhafte Schuldgefühl und Sühnebedürfnis durch: weit entfernt, in diesem seinem Christentum sich befriedigt zu fühlen, sucht man überall nach Sühnemitteln und stößt da vor allem auf den im Alten Testament von Gott verordneten Opferkultus. Schon darin verrät sich eine ernste sittliche Auffassung; und auch sonst scheint die Gemeinde vorwärts gekommen zu sein. Jene Grundfragen praktischer Sittlichkeit: die Meidung der Unzucht und Reinerhaltung der Ehe, Ehrlichkeit in der Geschäftspraxis und von aller Geldgier freie Genügsamkeit, werden von dem Verfasser nur eben gestreift; man gewinnt den Eindruck, daß er dabei, einer katechetischen Gewohnheit folgend, mehr an Selbstverständliches zu erinnern, als notwendige Folgerungen einzuschärfen meint. Und ebenso dringen im ersten Klemensbrief die Forderungen mehr in die Tiefe, obgleich das Ideal christlichen Lebens bereits wesentlich umgestaltet ist und das Ordnungsprinzip als das maßgebende erscheint.

Gerade daran fehlte es eben in Korinth: man wollte in reaktionärer Geltendmachung der alten Privilegien der Charismatiker die bereits bestehende, eingebürgerte Ordnung wieder über den Haufen werfen. Aber von anderen Schäden, wie sie einst Paulus bekämpft hatte, ist keine Rede mehr; im Gegenteil, der Gemeinde wird ein glänzendes Zeugnis ausgestellt, das zwar zunächst für die Zeit vor jenem Zwist gilt, aber doch auch abgesehen davon seine Bedeutung behält.

Ähnliche Bestrebungen, wie jene korinthischen Charismatiker, scheint dann der ephesinische Johannes verreten zu haben: so namentlich im dritten Brief. Der zweite macht uns mit einer Irrlehre bekannt, die aus der johanneischen Schule selbst hervorgegangen war und behauptete: der Lichtmensch kann nicht sündigen, was immer er tut, ist keine Sünde. Die Apokalypse tadelt außerdem besonders an Ephesus eine gewisse Ermattung, die auch die Mahnungen des ersten Briefes erkennen lassen. Aber das Evangelium legt doch, wie für die hohe, sittliche Auffassung vom Christentum bei seinem Verfasser, so auch für den guten, sittlichen Stand in den beteiligten Gemeinden ein erfreuliches Zeugnis ab. Und ebenso die Ignatianen, in denen der eine Konflikt der johanneischen Zeit durch straffere Organisation beseitigt erscheint, der Kampf mit der Irrlehre, vor allem dem Doketismus, dagegen fortdauert. Nirgends werden die schweren Laster des Heidentums erwähnt: Unzucht, Habgier u. s. w.; eine christliche Sitte hat sich ausgebildet und legt sich als ein Schutzwall um die einzelnen Glieder der Gemeinschaft, sie von allem, was heidnisch ist, auf das entschiedenste trennend.

In all diesen Schriften werden nun aber auch schon Gnostiker bekämpft, die teils das Erkenntnismoment im Christentum überschätzten

und es daher an Gemeinſchaftsſinn und Bekenntnisfreudigkeit fehlen ließen, teils der Askeſe huldigten. Das zeigt ſich in Verwerfung der Ehe, des irdiſchen Beſitzes, des Weines und der Fleiſchkoſt — immerhin Beweiſen ſittlichen Ernſtes und ſittlicher Energie. Unmittelbar daneben ſtand freilich die wildeſte Zügelloſigkeit: die Unnatur rächte ſich, indem die Askeſe in ihr Gegenteil umſchlug.

Die große Maſſe der chriſtlichen Gemeinden verhielt ſich dieſen Erſcheinungen gegenüber entſchieden ablehnend: konſervativ in bezug auf alle urchriſtlichen Überlieferungen, nur langſam und zögernd neue Gedanken und Einflüſſe aufnehmend, die alten mit einem Syſtem von Garantieen ſchützend, entwickelt ſich hier allmählich das Durchſchnittschriſtentum zum Katholizismus. Aber mit dem Evangelium und ſeinem freien Geiſte verbinden ſich die düſteren Gedanken der Askeſe, nur daß man dieſen nicht die Alleinherſchaft läßt, daß man daneben den ſchlichten Forderungen einer poſitiven Moral ihr Recht wahrt. Alles iſt geordnet und geregelt, auch der Kultus, namentlich aber die Liebestätigkeit, die doch die private Wohltätigkeit nicht überflüſſig machen will. Von Unkeuſchheit iſt in dieſer ganzen Literatur faſt nirgends die Rede, und wenn man ſich auch vielfach ſeiner Unzulänglichkeit bewußt iſt, ſo doch noch mehr des großen Abſtandes von der heidniſchen Umgebung.

Das zeigt ſich endlich noch beſonders im Hirten des Hermas, zunächſt beim Verfaſſer ſelbſt. Hermas, nicht frei von ſündlicher Begierde, unreell im Geſchäftsverkehr, ein ſchlechter Hausvater: gewiß kein erfreuliches Bild eines chriſtlichen Propheten! Aber wird nicht alles das aufgewogen durch den ſittlichen Mut des Bekenntniſſes und die Freudigkeit zur Beſſerung? Und ähnlich ſteht es nun mit der ganzen Gemeinde. Sie hat eine Verfolgung durchgemacht, in der freilich einige auch abgefallen ſind und andere ſich doch zurückgezogen haben. Sie verlangt ferner vor allem, ſich zu halten an die Heiligen und abzuſchließen nach außen hin.

Vergleicht man zum Schluß dieſen Zuſtand der urchriſtlichen Gemeinden mit dem der ſie umgebenden heidniſchen Welt, ſo iſt der Fortſchritt unverkennbar. Er iſt auch nicht etwa mit dem apoſtoliſchen Zeitalter im engeren Sinn zu Ende, ſondern dauert bis zum Schluß des zweiten Jahrhunderts fort. Die aſketiſche Tendenz ſetzt da, wo ſie auftritt, bei den Gnoſtikern alsbald in ganzer Schärfe ein, um allmählich einer milderen Auffaſſung Platz zu machen: alſo wird ſie nicht aus dem Chriſtentum ſelbſt ſtammen. Mag auch ein Galen vor allem die Abſtinenz der Chriſten bewundern; die Apologeten tun ganz recht, auf andere Erweiſungen des chriſtlichen Geiſtes den Nachdruck zu legen, vor allem auf die brüderliche Liebe. Als Organiſation der Liebestätigkeit hat die chriſtliche Kirche den Rieſenkampf mit dem römiſchen Reich, den heidniſchen Religionen und den eigenen Sekten ſiegreich durchgeführt.

Das ist der Hauptinhalt des v. Dobschütz'schen Buches; ich habe ihn meist mit seinen eigenen Worten wiedergegeben, um so zugleich einen Eindruck von seiner gefälligen Schreibweise hervorzurufen. Auch die Anordnung des Stoffes, namentlich die Voranstellung der pauliniſchen Gemeinden, hat offenbar zugleich äſthetiſche Gründe; ſonſt wäre es eben doch natürlicher geweſen, mit der Urgemeinde zu beginnen. Die Abgrenzung gegenüber verwandten Gebieten (Geſchichte der Verfaſſung, des Kultus, des ganzen Gemeindelebens und ſeiner Sitte), die v. Dobſchütz ſelbſt (IX) als ſchwierig bezeichnet, iſt doch m. M. n. faſt überall richtig vollzogen. Eher könnte man zweifeln, ob in einer Schilderung der urchriſtlichen Gemeinden auch nur ſo viel von Paulus und Ignatius — mit Hermas ſteht es anders — die Rede zu ſein brauchte. Im einzelnen wird natürlich mancher, namentlich in literarkritiſchen Fragen, anderer Meinung ſein: v. Dobſchütz bezieht z. B. 2 Kor. 2, 5 ff. 7, 12 auf den incestuosus 1 Kor. 5, was doch auch durch die ſonſt zutreffende Erläuterung über „das Gottesgericht zu Korinth“ noch nicht als möglich erwieſen wird, läßt den Galaterbrief erſt auf der an den Aufenthalt in Epheſus ſich anſchließenden europäiſchen Kollektenreiſe geſchrieben und Paulus ſchon im Jahre 63 geſtorben ſein. Die Apoſtelgeſchichte leitet er vom Lukas ab, aber nicht den Wirbericht. Dem Hebräerbrief ſchreibt er, wie ſchon oben angedeutet wurde, wieder eine antijüdiſche Tendenz zu; den Presbyter Johannes hält er für den Verfaſſer aller johanneiſchen Schriften. Doch auf all das, wofür v. Dobſchütz aber natürlich auch ſeine guten Gründe hat, kommt es ja bei ſeiner Unterſuchung nicht ſo ſehr an; ſie ſelbſt wird mit ſolcher Sorgfalt und Umſicht geführt, daß man auch ihrem Reſultat im allgemeinen wird zuſtimmen müſſen. Nur ſtellenweiſe ſcheint mir — und der Leſer auch nur des oben gegebenen Auszuges hat vielleicht ſchon denſelben Eindruck gewonnen — das Urteil etwas zu günſtig ausgefallen zu ſein. Aber im großen und ganzen ſtanden die urchriſtlichen Gemeinden gewiß viel höher, als man jetzt vielfach annimmt, und bei der Natur unſerer Quellen, die eben gerade die Schäden beſprechen, zunächſt annehmen muß. So liefert v. Dobſchütz's Buch, obwohl ganz gewiß nicht in dieſer Abſicht geſchrieben, zugleich die beſte Apologie des Chriſtentums und iſt daher nicht nur jedem Theologen, ſondern bei ſeiner Allgemeinverſtändlichkeit auch jedem Laien aufs wärmſte zu empfehlen.

Halle a. S. **Carl Clemen.**

2.

Nachtrag.

Zu der im vorigen Jahrgang S. 666 ff. abgedruckten Beſprechung von **Schürers Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti** iſt noch zu bemerken, daß nun auch das Regiſter zu ſämtlichen drei Bänden erſchienen iſt. Es enthält, wie ſchon in der zweiten Auflage, 1) die beſprochenen Bibelſtellen, 2) und 3) die vorkommenden hebräiſchen und griechiſchen Wörter und endlich 4) die behandelten Perſonen und Sachen. Vielleicht hätten auch noch die berückſichtigten Autoren (deren Zahl freilich Legion iſt) aufgeführt werden können, damit man im ſtande wäre, ſich ſofort über Schürers Stellungnahme auch zu neueren Theorieen zu orientieren. Und ebenſo wäre es wünſchenswert, daß außer den Bibelſtellen auch die Zitate, wenigſtens aus der jüdiſchen Literatur, angeführt würden; denn daß das mit Bezug z. B. auf Joſephus im Namen- und Sachregiſter geſchieht, genügt noch nicht. Das Verzeichnis der hebräiſchen und griechiſchen Wörter wäre ſchon eher entbehrlich; nachdem es aber einmal aufgeſtellt iſt, erhöht es, wie die Regiſter überhaupt, ganz weſentlich die Brauchbarkeit des Schürerſchen Werkes, über deſſen Unentbehrlichkeit für jeden Theologen ja kein Wort mehr zu verlieren iſt.

Halle a. S. **Carl Clemen.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf den Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

	Seite
Knapsack, Zum Gedächtnis D. Julius Müllers	5

Abhandlungen.

1. Boehmer, Die Abgrenzung des evangelischen Heilsverlaufs von Rom	65
2. Schubert, Die bisher unerkannte innere Zwiespältigkeit der deutschen Augustinerschule Luthers	48
3. Fuchs, Abweichungen in Schleiermachers Predigten zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden	71
4. Bratke, Über Gleichstellung und die sogenannte Trennung gleichnamiger Personen	99

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bratke, Noch einmal der Zweck Verheißen	153
2. Eckert, Miszellen	156
3. Sieber, Nachgelese zum Alten Testamente	163

Rezensionen.

1. v. Zezschwitz, Die archäologischen Grundsätze; rez. von Clemen	171
2. Bratke, Register zu Schlatters Geschichte des jüdischen Krieges im Zeitalter Jesu Christi; rez. von Clemen	177

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. H. Schultz und D. F. Loofs
herausgegeben
von
D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1903, zweites Heft.

ANDOVER THEOL SEMINARY
FEB 2 1903
LIBRARY.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1903.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte) ℳ 16, pro Heft ℳ 4.50.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1903, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1903.

Abhandlungen.

1.

Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaja Kap. 40—66.

Von

† Prof. Dr. J. Ley in Kreuznach [1]).

Vorbemerkung.

Die bahnbrechenden „Studien zur hebräischen Metrik“ von E. Sievers (Leipzig 1901) konnten bei dieser Abhandlung aus dem Jahre 1899—1900 noch nicht berücksichtigt werden. Sievers hat auf die von mir aufgestellten Prinzipien der metrischen Betonung und der Gliederung der Versabschnitte sein metrisches System weiter gebaut. In den wesentlichen Punkten ist Übereins-

1) Der ehrwürdige Verfasser dieser Studie ist am 1. Dezember 1901 in hohem Alter zu seiner Ruhe eingegangen. Der nachfolgende Aufsatz ist eine letzte gereifte Frucht seiner vieljährigen Bemühungen um die Erforschung der alttestamentlichen Metrik. Nachdem seine Ergebnisse lange Zeit fast aller Orten auf Widerspruch gestoßen waren, hat er schließlich zu seiner Freude noch einen weitgehenden Umschwung des Urteils erlebt Kein geringerer als Eduard Sievers hat in seinen „Studien zur hebräischen Metrik“ (Nr. 1, Leipzig 1901) bekannt, daß er auf dem von J. Ley gelegten Grund weitergebaut habe. Anm. der Redaktion.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
FEB 2 1903
LIBRARY.

ſtimmung geblieben. Sievers läßt jedoch nur anapäſtiſche Versfüße gelten, die bei fehlenden Senkungen durch Annahme von Pauſen, von Überdehnung oder Zerdehnung der Tonſilben und bei einem Zuviel der Senkungen durch Verminderung der Tonhebung ausgeglichen werden. Auf die ganz neuen Aufſtellungen und den überaus reichen Inhalt der „Studien" kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Daß Deuterojeſaja wie durch poetiſchen Schwung, ſo auch durch metriſche Vers- und Strophenbildungen unter den prophetiſchen Schriften hervorragt, dürfte wohl von allen, die überhaupt eine Metrik in der hebräiſchen Poeſie anerkennen, als unzweifelhaft vorausgeſetzt werden.

Im allgemeinen wird man auch in dieſer Prophetie die metriſchen Geſetze, welche ich für die Pſalmen, Hiob und andere Dichtungen in den „Grundzügen der Metrik" (Halle 1875) und im „Leitfaden der Metrik" (Halle 1887) dargelegt habe, beſtätigt finden, und ebenſo die Regeln über die Betonung der Partikeln in den „Theol. Studien und Kritiken" 1897, S. 6 ff. Da aber manches bisher noch Zweifelhafte und Schwankende hier eine gewiſſe Aufklärung erhält, ſo möge es mir geſtattet ſein, die weſentlichſten Punkte hierüber kurz zuſammenzufaſſen, um nicht in den einzelnen Vorkommniſſen dasſelbe immer wiederholen zu müſſen.

Der nächſte Punkt betrifft den von mir entdeckten und faſt allgemein als metriſch anerkannten Vers, welcher aus einem längeren und kürzeren Abſchnitt beſteht. Dieſen Vers, von mir als der elegiſche bezeichnet (Grundzüge S. 52 f.), hat Budde (ZATW. 1882. 1893) noch in weiterem Umfange auch in den prophetiſchen Schriften wieder erkannt. So erfreulich mir dieſes auch ſein mußte, ſo bedauerte ich doch, daß er die Tonhebungen nicht berückſichtigt hat, wodurch dem Vers der Rhythmus und ſozuſagen das eigentliche Leben genommen wird. Viele gewaltſame Emendationen, zu welchen Budde zur Herſtellung regelmäßiger Verſe dieſer Art greifen mußte, erweiſen ſich bei Berückſichtigung der Tonhebungen meiſtenteils als unnötig, wie wir uns aus der nachfolgenden Analyſe überzeugen können.

Budde hat den von mir elegisch genannten Vers in Qina- oder Klageliedvers umgeändert, mit Unrecht. Denn dieser Vers wird nicht bloß zum Ausdruck der Klage, sondern auch jeder emphatischen Empfindung gebraucht (vgl. Jes. 40, 1 ff.; 50, 4 ff. Ps. 19, 8—10 u. v. a.), gerade wie der elegische Vers in der altklassischen und deutschen Poesie. Am sichersten wird man ihn mit Grimme als den fünfhebigen (Sievers nennt ihn kurzweg den „Fünfer") bezeichnen. Auch ist es Budde entgangen, obwohl ich hierauf, als auf den sichersten Beweis eines beabsichtigten Metrums, hingewiesen habe (Grundzüge S. 45, § 3), daß dieser Vers fast niemals vereinzelt vorkommt, sondern in zwei- oder mehrfacher Wiederholung, so daß das Unsymmetrische der ungleichen Teile durch die Wiederholung ausgeglichen wird. Gerade in der regelmäßigen Wiederholung derartiger scheinbar unsymmetrischer Verse liegt der Beweis eines vollen rhythmischen Bewußtseins und des Strebens, die Verschiedenheit der Versabschnitte kunstmäßig in architektonischer Weise durch Einheit in der Mannigfaltigkeit auszugleichen. Eine Analogie bieten die sich kreuzenden Reime a b a b oder die eingeschlossenen a b b a und die anderen kunstmäßigen Reimformen in der modernen Poesie, in denen sich die Verschiedenheiten durch regelmäßige Wiederkehr symmetrisch gestalten. Daß aber Symmetrie der Grundzug der hebräischen Poesie sei, ist selbst aus dem Parallelismus zu erkennen.

So liefert schon der fünfhebige Vers den Beweis, daß nicht der einzelne Vers die Strophe bildet. Andere Beweise für die Verbindung mehrerer Verse zur Strophe (gegen Gietmann, Budde, Grimme) habe ich anderwärts ausgeführt („N. Jahrb. f. Phil. u. Päd." II. Abt. 1893, S. 615 ff., „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 191 f.). Auch im Deuterojesaja werden wir fast durchgehends die Verbindung zweier oder mehrerer Verse zur Strophe, selbst im M. T., finden, welche nach dem Sinne fast gar nicht voneinander getrennt werden können. Von unzweifelhaft periodischen Verbindungen von metrischen Versen aus späterer Zeit füge ich hier noch hinzu: Proverb. I, 1—6, 20—33; II, 1—9, 10—22; IV, 1—9, 10—19; V, 1—6, 7—14, 15—19; VI, 1—5, 6—11, 16—19, 20—23, 24—35; VII, 1—5,

6—27; VIII, 1—9, 10—21, 22—31, 32—36; IX, 1—6, 13—18.

Im Gegensatz zu Budde und Grimme nimmt Duhm im Buche Hiob durchgehends „Strophen von vier Stichen zu je drei Hebungen" an (Duhm, Das Buch Hiob, 1897, S. IX) und im Deuterojesaja „Strophen, von denen die größere Hälfte in Vier- oder meist Achtzeilern (die Zeile von je drei Hebungen), die kleinere in drei- bis siebenzeiligen Langversen [fünfhebigen] abgefaßt ist" (Duhm, Das Buch Jesaja, 1892, S. XVII), worauf wir noch zurückkommen werden.

Grimme, welcher im Grundprinzip der Metrik mit mir übereinstimmt (ZDMG. 1896, S. 529), hat die richtige Beobachtung gemacht, daß der fünfhebige Vers nicht bloß aus 3 + 2 Hebungen, sondern auch umgekehrt aus 2 + 3 Hebungen bestehen kann. Auch ich selbst war auf diese Beobachtung gekommen, wenn auch aus anderem Grunde. Denn da dieser Vers, wie wir oben gesehen, in zwei- oder mehrfacher Wiederholung im Gebrauche ist, so wird die Symmetrie ebenfalls gewahrt, wenn anstatt des symmetrischen Schemas a b a b dafür a b b a eintritt. Auch von dem siebenhebigen Verse gilt dasselbe: er kann aus 4 + 3, aber auch aus 3 + 4 Hebungen bestehen. Für die Bewahrung der Symmetrie wird auch dieser entweder wiederholt oder bildet den Schluß, zuweilen auch den Anfang zu den gleichtaktigen fünfhebigen Strophen. Es wiederholt sich hierbei die anderweitig gemachte Bemerkung, daß der Anfang oder Schluß der Strophe oft durch einen in der Bildung etwas abweichenden Vers markiert wird, vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1895, S. 638, 4; „Leitfaden", S. 18, Anm.

Nach Grimme habe ich in der nachfolgenden Analyse zwei vierhebige statt des von mir benannten Oktameters angenommen, außerdem gegen denselben fünf zweihebige Stichen statt meines früheren Dekameters; vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 190, 3.

Grimmes künstlicher Morentheorie wird man schwerlich beistimmen können, besonders in Betracht eines unpunktierten Textes, von welchem jede Metrik ausgehen muß. Aber sie war mir eine Veranlassung, statt der Zählung der Moren die der Thesen für

die Hebungsfähigkeit der Nebentonsilben oder Partikeln in Erwägung zu ziehen. Hierfür bietet auch unsere deutsche, ebenfalls akzentuierende Sprache eine entsprechende Analogie. In den Versen unserer besten Dichter wird oft eine an sich unbetonte Silbe oder Partikel durch die vorangehenden und nachfolgenden Thesen zur Tonhebung, zur Arsis. Bei einer näheren Untersuchung hat sich mir aus der metrischen Analyse des Deuterojesaja und der Psalmen ergeben, daß in bestimmten Fällen der Nebenton auf einer Silbe mit einem Stammkonsonanten und einem vollen Vokal als Hebung angenommen werden muß, wenn die Verse symmetrisch und regelmäßig sein sollten; es ergeben sich folgende Regeln:

1. Der Nebenton wird stets zur Hebung, wenn er von vier Thesen umgeben ist, sie mögen demselben Worte oder dem vorangehenden, eng mit ihm verbundenen angehören. Auf die Qualität der Thesen kommt es in diesem Falle nicht an, so z. B. 41, 4^{d}. 21^{b}; 45, 6^{a}; 50, 1^{d}; 51, 7^{d}; 53, 5^{d}; 54, 1 (מִבְּנֵי בְשׂוֹלָה, dagegen בְּנֵי־שׁוֹמֵמָה); 57, 2 Schl.; 58, 3 וְכָל־נִגְּשֵׂיכֶם 10 Schl. וַאֲפֵלָתֵךְ; 59, 3^{b}; 60, 8 Schl.; 61, 9^{b}; 65, 23 Schl.; 66, 3 Schl., 4^{a} u. a. — Ps. 2, 3^{a}. 8^{c}; 5, 11 מִמּוֹעֲצוֹתֵיהֶם; 18, 46 Schl.; 21, 2 וּבִישׁוּעָתְךָ; 40, 10^{b}; 44, 13 Schl.; 107, 6^{b}. 13^{b}. 14^{b}. 17^{b}. 19^{b}. 28^{b} u. a. Ein gegenteiliges Beispiel habe ich nicht gefunden; in 66, 20 muß das erste כל nach LXX gestrichen werden [1]).

2. Bei drei Thesen kommt die Qualität derselben in Betracht, ob sie aus schweren Silben, d. h. aus geschlossenen, unveränderlichen, oder aus kurzen, veränderlichen bestehen. Der sogenannte Vortonvokal gilt als kurze [2]) These und ebenso die Hilfsvokale, auch ו, aber auch Schwa mobile. Wenn von den drei Thesen eine schwere dem Nebenton vorangeht und eine nachfolgt, so wird

1) Man wolle jedoch dieses nicht so verstehen, als ob die Dichter mechanisch die Senkungen gezählt hätten, was bei einem unpunktierten Texte nicht annehmbar wäre, sondern sie haben instinktiv aus natürlichem Taktgefühl vier Senkungen als den Rhythmus störend empfunden und vermieden. Auch bei den anderen Regeln liegt eine gleiche Voraussetzung zu Grunde.

2) Vgl. E. Kautzsch, Gr., S. 80, Note 3, und S. 81, Note 1; auch Grimme schreibt dieser nur 2 Moren zu.

er zur Hebung, wie z. B. 40, 2 Schl.; 41, 17[a]; 43, 18[b]; 59, 2[c]. 7[c]. 8[c]; 66, 14[b] u. a., nur selten, wenn eine leichte und schwere Senkung nachfolgt, vgl. 42, 10 Schl. — In den Psalmen wird infolge ihres gesangartigen Charakters oft schon bei einer schweren nachfolgenden These der Nebenton zur Hebung auch bei weniger als drei Thesen; vgl. darüber die Analysen in den „Grundzügen" S. 141 ff. und im „Leitfaden" S. 1—30; mehreres bedarf jedoch der Verbesserung.

3. Auch zwischen zwei schweren Thesen wird der Nebenton oft zur Hebung, wie z. B. 43, 23[bd]. 24[bcd]. In manchen Fällen wird auch die Partikel zur Hebung, wenn das Begriffswort keinen Nebenton zuläßt, wie z. B. 49, 9 וּבְכֹל שְׁפָיִים, 43, 23 לֹא הֶעֱבַדְתִּיךָ u. a. — Über die Betonung der Partikeln vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 14—31.

4. Bei zwei oder auch drei leichten Thesen kann der Nebenton nicht zur Hebung werden, wie z. B. 40, 4 Schl. 12 Schl. 21[c]. 28 Schl. 53, 1[a], daher stets יְרוּשָׁלַם 40, 9. 52, 1. 2 u. a., auch nicht wenn eine schwere These folgt, wie אֱלֹהֵיכֶם 40, 9 Schl. u. v. a. — Selbst in den Psalmen wird bei drei leichten Thesen der Nebenton nicht zur Hebung, daher וּבְתוֹרָתוֹ 1, 2[b]; 20, 4[b] u. v. a.

Die Partikel לֹא und וְלֹא wird oft, wenn keine Hebung unmittelbar folgt, zur Hebung, wenn sie besonders nachdrucksvoll ist oder einen Gegensatz ausdrückt [1]). Im Buche Hiob geschieht dieses auch in ganz bestimmten Fällen (vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 11. 13). In der weit überwiegenden Mehrzahl bleibt לֹא und וְלֹא unbetont, wie auch im Griechischen οὐ und οὐκ Atona

1) Vgl. E. König, Theol. Literaturblatt 1898, S. 156. Doch trifft Königs Vergleichung des hebräischen Verses mit dem des Nibelungenliedes nicht das Richtige, da in diesem nur eine Senkung auf die Hebung folgen kann; nur der Auftakt kann auch zweisilbig sein; vgl. Zarncke, Das Nibelungenlied, 1856, S. L. Richtiger hat Franz Delitzsch mir beistimmend die althebräische Poesie mit der deutschen Volkspoesie verglichen, die „den Vers nach Hebungen mißt, ... und die Zahl derselben ohne Rücksicht auf die Zahl der Senkungen bestimmt" (Herzog-Plitt, PRE², XII, 319). Doch hat im hebräischen Vers die Zahl der Thesen ihre Grenze, wie oben dargelegt worden ist; das Übermaß von Senkungen ist einem wohllautenden Rhythmus entgegen.

sind und im Deutschen „nicht“ vor einem Verbum; man vergleiche die zehn Gebote 5—10. In schriftlich abgefaßten Dichtungen ist es meist schwer zu erkennen, ob die Negation einen Nachdruck hat, und muß in solchem Falle der Rhythmus maßgebend sein. In Beziehung auf die Psalmen ist in den „Grundzügen“ (S. 23, 6) und im „Leitfaden“ (S. 5, 7) ausdrücklich bemerkt worden, daß „die Negation zu Anfang eines Versabschnittes betont werden kann, wenn sie einen besonderen Nachdruck hat“. Im Deuterojesaja habe ich mehrere derartige Fälle angegeben; vgl. 41, 9 Schl., 12^{a}; 42, 16 Schl., 20^{ab}; 43, 10 Schl., 25 Schl.; 45, 1 Schl., 13; 46, 7de; 47, 14; 48, 1. 6 Schl.; 51, 21 Schl.; 52, 3 Schl.; 53, 3 Schl., 9 Schl. — 48, 1 Schl. bei vier Thesen; 45, 17^{c} bei fünf Thesen; 65, 1^{ab}. 12^{cd}. 17^{cd}. 22^{ab}; 66, 4. 24 u. a. — Unbetont bleibt die Negation in 40, 29^{bd}; 41, 3^{b} (gegen M. T.), 7 Schl., 17 Schl.; 42, 2^{ab}. 3^{ab}. 8^{b}. 16^{ab}. 24do. 25^{cd}; 43, 2^{bcd}. 10^{e}. 23^{abcd}. 24^{ab}; 44, 18. 19. 20; 45, 13. 19. 20 Schl., 23; 46, 7. 13; 47, 6. 7. 8; 48, 16; 49, 10. 23; 50, 5. 6. 7; 52, 15; 53, 2; 54, 1. 4 Schl., 10; 55, 1. 5. 10. 13 Schl.; 56, 10. 11; 57, 10. 20; 58, 2. 3. 11; 59, 1. 6. 14; 60, 11. 18. 20; 62, 1. 4. 6. 12; 63, 8. 9. 13. 16. 19; 64, 2. 3; 65, 2. 6. 12 Schl., 19. 20. 23. 25; 66, 9. 19. Für absolute Vollständigkeit kann ich nicht einstehen; einige dürften immerhin zweifelhaft erscheinen, ändern aber das Resultat im ganzen nicht.

Döllers [1]) Einwendungen gegen mein System, daß ich oft von der massorethischen Akzentuation und von der rezipierten Versbildung abweiche (S. 69), finden ihre Widerlegung in den „Grundzügen“ S. 24—33. Wenn nun Döller die Metrik überhaupt bestreitet, weil „die einzelnen Gelehrten nicht die Versuche ihrer Vorgänger fortsetzten, sondern mehr oder weniger von neuem beginnen“ (S. 85), so hätte er sich durch Schlottmanns, Grimmes und Betters Arbeiten vom Gegenteil überzeugen können. Auch Better stimmt mit mir und Grimme überein, daß „die Tonhebungen metrische Bedeutung haben und daß sie gezählt werden“ („Die Metrik des Buches Hiob“ 1897, S. 68).

1) Joh. Döller, Rhythmus, Metrik und Strophen 1899.

Seine Beobachtungen der Zäſuren behalten immer den Wert, daß nicht nur der fünfhebige Vers, ſondern auch diejenigen ſechshebigen, welche ſcheinbar aus 4 + 2 oder 2 + 4 Hebungen beſtehen, durch Annahme einer Nebenzäſur im längeren Abſchnitt einen beſſeren Rhythmus erhalten, vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 195.

Eine ganz beſondere Aufmerkſamkeit hat Duhm in ſeinem durch Scharfſinn und Gründlichkeit ausgezeichneten Kommentar zum Jeſaja der Metrik zugewandt und „die Arbeit am Texte nicht eher für beendigt gehalten, als bis er die metriſchen Maße feſtgeſtellt hatte" (Vorrede).

So dankenswert auch ſeine Bemühungen um die Metrik ſind und gerade für mich perſönlich, daß er mir beiſtimmend in dieſer ein wichtiges textkritiſches Hilfsmittel erkannt hat („Grundzüge der Metrik" S. III), ſo kann ich im Intereſſe der Wiſſenſchaft es nicht unterlaſſen, meine Bedenken und abweichenden Anſichten in Beziehung auf ſeine Vers- und Strophenbildungen auszuſprechen.

Einerſeits geht Duhm meines Erachtens zu weit, wenn er überall die aufeinander folgenden Strophen als gleichbeſchaffene herzuſtellen verſucht. Er hat dieſes nur durch gewaltſame Emendationen und Versverſetzungen und -verſchiebungen, die man ſchwerlich billigen kann, teilweiſe fertiggebracht, oft aber ſelbſt erklärt, daß mit dem Texte, den er für korrumpiert halte, metriſch nichts anzufangen ſei. Hierin iſt er zu weit gegangen. Strophenbildungen von gleichen oder ſymmetriſchen Verſen, oft in längeren Reihen [1]), ergeben ſich faſt überall durch den Sinn und laſſen ſich ohne Zwang nachweiſen, aber ſehr häufig ſind ſie an Zahl und Beſchaffenheit der Verſe voneinander verſchieden. Man darf den hebräiſchen Dichter, dem es vor allem um den Inhalt zu tun war, nicht mit den griechiſchen Klaſſikern vergleichen, für deren feinen Kunſtſinn die Formſchönheit eine unerläßliche Bedingung war. Der begeiſterte Prophet wechſelt nach Inhalt und Stimmung die Form der Verſe und Strophen, ohne auf ihre Gleichgeſtaltung beſondere Rückſicht zu nehmen. Je beſcheidenere Forderungen man an die hebräiſche Metrik ſtellt, deſto eher wird man

1) Vgl. Kap. 40. 43. 45. 47. 50. 53. 54. 56, III—VI. 57. 58. 59. 64 u. a.

das Richtige treffen. Es ist schon viel, daß sich der hebräische Dichter auch in vollster Begeisterung stets in symmetrischen Versen und Strophen ergeht, die ihm sein poetisches Taktgefühl ungesucht eingab. Die einzelnen Strophen haben fast überall, wie wir sehen werden, eine an sich abgeschlossene symmetrische Bildung, aber eine Gleichheit in der Zahl und Beschaffenheit der Verse in den aufeinander folgenden Strophen herzustellen, kann meines Erachtens nur als ein vergebliches Bemühen angesehen werden. Auch Duhms Voraussetzung, daß der Text oft verdorben und lückenhaft sei, kann ich nicht beistimmen. Gerade die metrischen Maße, richtig angewandt, beweisen seine Integrität im großen und ganzen. Schreibfehler, erklärende oder irrtümlich ergänzende Glossen, die in den Text geraten und leicht, wie wir sehen werden, erkennbar sind, waren in den durch so viele Hände gegangenen Abschriften unvermeidlich. Auch wenn mitten in einer Reihe regelrechter und gleichartiger Verse ein einzelner andersartiger vorkommt, so liegt eine gewisse Berechtigung vor, diesen nach den anderen zu gestalten, besonders wenn Zeichen einer Korruption erkennbar sind.

Anderseits hat Duhm die metrische Beschaffenheit der Verse zu wenig beachtet. Die durchaus nicht seltenen vierhebigen Verse und Strophen (vgl. Register) sind ihm ganz entgangen. Die zahlreichen Langverse, bestehend aus drei Stichen von je drei Hebungen (vgl. Register), kann ich nicht mit Duhm für verstümmelt oder korrumpiert halten, sie haben vielmehr, wie ich im Hiob nachgewiesen („Theol. Stud. u. Krit." 1895, S. 636), ihre besondere Bestimmung. Verse von 4 + 2 Hebungen, welche Budde und Duhm als Langverse bezeichnen, wie letzterer die fünfhebigen nennt, gehören, wie oben gesagt, zu den sechshebigen. Auch hat sich Duhm über das Prinzip, nach welchem die Hebungen zu bestimmen sind, nirgends ausgesprochen, ob nach den Akzenten des M. T., oder nach meinen Modifikationen derselben, oder nach seinem eigenen Schema, das er meines Wissens nirgends bekannt gemacht hat. Es war mir unmöglich, Klarheit hierüber zu erlangen. Mir jedoch scheinen alle metrischen Versuche ohne eine Feststellung von Grundgesetzen des Rhythmus wie ein Tappen im

Dunkeln. Dieſes ſind die weſentlichen Punkte, in welchen die nachfolgende metriſche Analyſe von der Duhms abweicht, ſo daß es im einzelnen der weiteren Auseinanderſetzung nicht mehr bedürfen wird.

Ohne Emendationen bin auch ich nicht mit meiner Metrik zuſtande gekommen, und wer mit Döller jede Abweichung vom M. T. ſchon für einen Einwand oder eine Widerlegung der Metrik hält, oder wer wie der ſelige Juſtus Olshauſen es mir ſchon im voraus verkündigte, „ſich an dieſe oder jene Einzelheit anklammert, um in der Hauptſache Oppoſition zu machen“ („Leitfaden“ S. V), für den iſt meine Metrik nicht abgefaßt. Doch hielt ich die Emendationen nur in beſchränktem Maße für geſtattet, und zwar in den Vokalen, in der Abteilung der Verſe, welche bekanntlich ſpäteren Urſprungs ſind, aber auch in einem oder mehreren Worten, wenn der Sinn und der Zuſammenhang es erforderte und zugleich die Überſetzung der LXX darauf hinwies, oder wenn die Eigenart des Gloſſators ſich daran erkennen ließ. Dem Gloſſator nämlich war das fünfhebige Versmaß und wahrſcheinlich die Metrik überhaupt unbekannt. Doch hatte er das richtige Gefühl für das Ebenmaß der Versabſchnitte. Da ihm nun die fünfhebigen zu kurz ſchienen, auch oft des Parallelismus entbehrten, ſo hat er, ſoweit es ihm möglich war, kleine Zuſätze zur Ergänzung hinzugefügt, aber nicht ſelten ohne richtiges Verſtändnis, ſo daß ſie den Sinn und den Zuſammenhang ſtören; an manchen Stellen hat er verſucht, ein ihm unverſtändliches Wort durch ein bekannteres zu erklären. Er zeigt auch ein beſchränktes, ſogar gehäſſiges Nationalgefühl; er kann ſich nicht zu der hohen Geſinnung des Propheten aufſchwingen, daß den Heiden eine gleiche Glückſeligkeit wie ſeinem Volke verheißen ſein ſollte, und hat dieſen Gedanken durch Zuſätze alteriert; vgl. z. B. 51, 5; 61, 2; 49, 23. Durch Ausſcheidung der Gloſſen wird der Sinn klar und das Metrum hergeſtellt [1]).

Nach dem beifolgenden Regiſter kommt im Durchſchnitt auf ſieben bis acht regelrechte Verſe ein emendierter. Selbſt wenn

1) Vgl. Kap. 40, 3. 12. 14. 19; 41, 28; 42, 21; 43, 19; 44, 8. 16. 19. 26; 45, 23; 46, 10; 47, 12. 14; 49, 8. 21; 50, 4; 51, 6; 52, 10; 54, 10; 55, 10; 56, 5. 9; 57, 2. 8. 17. 20; 59, 2; 62, 10; 63, 15 u. a.

man die emendierten als Ausnahmen ansehen wollte, so würden dennoch die sieben- bis achtfachen regelmäßigen einen für die Geltung der Metrik ausreichenden Beweis liefern, zumal in einigen Kapiteln die Zahl der Emendationen im Verhältnis zu der Zahl der metrischen Verse eine noch weit geringere ist, wie z. B. in Kap. 41 nur 6 Emendationen auf 54 Verse, in Kap. 45: 6 auf 58, in Kap. 47: 4 auf 43, in Kap. 63: 4 auf 41 und andere wie Kap. 59. 60. Außerdem betreffen die Emendationen solche Verse, die an sich unverständlich oder schwer verständlich sind und meistenteils von den Exegeten, abgesehen von metrischen Rücksichten, als der Emendation bedürftig erklärt und zum Teil nach den LXX emendiert worden sind, aber erst durch die metrischen Postulate ihre volle Erledigung finden [1]). Zudem betreffen sie oft geringfügige Veränderungen in den Partikeln, wie die oftmalige Verwechselung von הֵךְ und הִנֵּה und die sinngemäße Betonung oder Nichtbetonung von לֹא und וְלֹא gegenüber der widerspruchsvollen des M. T., ferner die ganz offenbaren Dittographieen und schließlich die bereits bezeichneten Glossen, welche ihre bestimmten Kennzeichen haben und den Sinn deprimieren.

Für die Hebungen und den Rhythmus der Verse reicht im allgemeinen schon die Akzentuation des M. T. aus, welche glücklicherweise die der Prosa ist. Abweichungen waren nur an solchen Stellen nötig, wo sie gegen den Sinn oder einen naturgemäßen Rhythmus verstößt: so wenn sie eine übermäßige Zahl von Thesen der Tonhebung vorangehen läßt, wie z. B. Kap. 40, 2 Schl., oder wenn sie bei zwei aufeinander folgenden Tonsilben, von denen die erstere eine offene ist, in beiden die Akzente beibehält, wie z. B. Kap. 40, 3^{b}. Über die Hebungen der Nebentonsilben ist oben bereits gesprochen worden; sie weichen oft vom M. T. ab.

Die Verse sind durchgehends symmetrisch gegliedert, die einzelnen Abschnitte entsprechen sich in der Zahl der Takte oder Hebungen. In den fünf- und siebenhebigen mit ungleichen Abschnitten wird, wie bereits gesagt, die Symmetrie durch Wiederholung her-

1) Vgl. Kap. 43, 14. 16; 44, 14; 45, 14; 55, 1; 56, 10; 57, 1. 5; 58, 7; 59, 2. 10. 18; 60, 19; 61, 3; 62, 12; 63, 1. 3. 8—9; 64, 2; 65, 3. 15. 16. 21. 23; 66, 18 u. a.

geſtellt; die letzteren nähern ſich ſehr der proſaiſchen Darſtellung. Die ſechshebigen, welche über die Hälfte ſämtlicher Verſe zählen, beſtehen in der Regel aus zwei Stichen von je drei Hebungen, die durch eine Hauptzäſur getrennt ſind, oder auch aus drei zweihebigen Stichen mit zwei Zäſuren, ſeltener aus Stichen von 4 + 2 oder 2 + 4 Hebungen, in welchen rhythmiſch eine Nebenzäſur im längeren Abſchnitt angenommen werden muß, die auch im M. T. durch einen ſtärkeren Diſtinktivus erkennbar iſt; die Ungleichheit der Abſchnitte wird durch die gleiche Zahl der Takte ausgeglichen. Man darf an die hebräiſchen Verſe keine ſtrengeren metriſchen Forderungen ſtellen, als an die der alten klaſſiſchen oder unſerer beſten deutſchen Dichter. Wie oft gebrauchen die griechiſchen Tragiker den Choriambus ſtatt des Doppeljambus, und wer ſtößt ſich an Schillers Quinare ähnlicher Art, z. B.:

Geht des Kanónenballs fürchterlicher Pfad —
Schnéll auf dem nächſten Wege langt er an ... (Wallenſtein)
Nichts als den Stáb dem augenloſen Greis!
Álles geraúbt und auch das Licht der Sonne (Tell)

und unzählige andere. Eine abſolut vollkommene Metrik kann man in der hebräiſchen Poeſie nicht vorausſetzen. In einzelnen Ausnahmen hat der dreigliederige ſechshebige im mittleren Teile eine Hebung mehr, ſo in Kap. 44, 18; 46, 7; 57, 11; 62, 7, welche übrigens die Symmetrie nicht ſtört, da das ungleiche Glied von den gleichen eingeſchloſſen wird.

Auf Strophenbildungen im Deuterojeſaja weiſt nicht nur der Sinn hin, ſondern ſelbſt die zahlreichen Verſe im M. T., welche aus zwei, nicht ſelten auch aus drei metriſchen beſtehen. Die Strophen beſtehen aus gleichbeſchaffenen Verſen, nur ſind einige Male ſiebenhebige mit fünfhebigen in einer Strophe verbunden, wahrſcheinlich weil beide durch ihre ungleichen Abſchnitte als vom ähnlichen Takte angeſehen wurden; die ſiebenhebigen bezeichnen in der Regel den Anfang oder den Schluß der fünfhebigen Strophen; vgl. 42, 23—24; 49, 13; 50, 10; 51, 3; 58, 11. 14, in der Mitte nur 63, 7. In ſeltenen Fällen ſchließen die dreiteiligen ſechshebigen mit vierhebigen; der Takt bleibt derſelbe, weil auch die vierhebigen aus zwei zweihebigen entſtanden ſind; vgl. 42, 17;

59, 21; 60, 22; 61, 7; 65, 9, oder es gehen die vierhebigen voran, wie 60, 13. 17. 19; 61, 1; 65, 8. Die vierhebigen Verse, meist in Stichen von je zwei Hebungen, kommen sonst nur in Strophen in zwei- oder mehrfacher Wiederholung vor. Auch in den Strophenbildungen wird man mit bescheideneren Voraussetzungen das Richtige treffen und mit Anschluß an den masoretischen Text meist nur zwei oder drei und höchstens vier metrische Verse zu einer Strophe verbinden und keine an Zahl und Beschaffenheit fortgesetzt gleichen Strophen durch gewaltsame Emendationen herstellen wollen. Ganz entsprechend den überaus lebhaften und wechselnden Empfindungen des Propheten wechseln auch die Metra in den Versen und Strophen, „die Sprache und die Metra folgen den Gefühlen und Gedanken“ [1]). Denn selbstverständlich müssen die Strophen zum Inhalt stimmen und dürfen jedenfalls nie demselben widerstreben. Gerade durch eine richtige Strophenabteilung wird der Sinn erst recht verständlich und klar. Eine Ausführung im einzelnen mußte ich mir der Raumbeschränkung wegen versagen; hoffentlich reicht schon die gegebene Analyse dafür aus.

Den Zusammenhang der Prophetieen mit den Zeitereignissen habe ich in der Schrift „Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaja“ (Marburg 1893) darzulegen versucht. Die Annahme eines Tritojesaja halte ich nicht für begründet. Gegen die Echtheit des Kap. 66 liegen allerdings schwere Bedenken vor.

Die Erklärung einzelner Stellen ist nur in den Fällen ausgeführt worden, in welchen sie für die Erkenntnis der Metrik notwendig schien, oder wo durch das Hilfsmittel der Metrik schwierige Stellen verständlich wurden.

Metrische Analyse.

Kap. 40, V. 1—31.

Die prophetische Rede dieses Kapitels besteht aus zwei nicht ganz gleichen Teilen, aus V. 1—11 und 12—31. Der erste

1) Vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 196. In gleicher Weise urteilte auch Rothstein in der wertvollen Abhandlung über Jesaja 40, 3—11 (ebendaselbst S. 7), der ich bezüglich des Inhalts nur beistimmen kann; die metrischen Schwierigkeiten finden in der nachfolgenden Analyse ihre Erledigung.

Teil enthält eine tröstende Erlösungs- und Heilsverkündigung, der zweite eine Schilderung der unvergleichlichen Allmacht Gottes, auf welche Israel vertrauen sollte. Die Heilsverkündigung des ersten Teils wird im zweiten durch die Hinweisung auf Gottes Allmacht als erfüllbar begründet. Der erste Teil, in welchem sich eine tiefe herzliche Teilnahme an des Volkes Erlösung ausspricht, hat fast durchgehends das elegische Versmaß der Fünf- und Siebenhebigen, der zweite, der die Allmacht Gottes schwungvoll und rhetorisch feiert, geht nach den schwungvollen Versen (V. 12—14) meistenteils in das der Sechshebigen über. Die Teile gliedern sich in 22 Strophen.

Strophe I, V. 1—2 vier fünfhebige, im dritten lies: כי־מְלאה עֵת צבאָה, weil צָבָא sonst ein Maskulinum ist; עֵת ist für den Sinn und fürs Metrum notwendig; כִּי wie sonst unbetont, („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 19 ff.), zumal wenn keine Thesen vorangehen; betone מיד־יהוה als einen Sprechtakt, ebenso 51, 17; 59, 1; 62, 3; 66, 14. כפלים gehört zur ersten Hälfte, bet. חֻטאתיה wegen der drei Thesen (S. 5); die masoretische Akzentuation ist gegen einen naturgemäßen Rhythmus.

Str. II, V. 3 ein Langvers von drei dreihebigen Stichen zur Einleitung des neuen Abschnitts der Visionsverkündigung. הורא ist mit במדבר zu verbinden nach LXX und dem Neuen Testament (Matth. 3, 3; Mark. 1, 3; Luk. 3, 4), worauf schon die Wortstellung hinweist; das Wort בערבה muß nach LXX und dem Neuen Testament als Glosse gestrichen werden. Der Glossator hat fälschlich במדבר mit פנו verbunden und zur Herstellung des Parallelismus dieses Wort hinzugefügt, tatsächlich aber gerade hierdurch den Parallelismus zerstört. Das „Gerademachen" der Ebene oder flachen Wüste ist ebenso unnötig als unpassend; dem Propheten haben Gebirgsgegenden vorgeschwebt, wie V. 4 zeigt; bet. פְּנוּ דְרֶךְ wegen des Rhythmus.

Str. III, V. 4 zwei fünfhebige: 2 + 3 und 3 + 2 Hebungen.

Str. IV, V. 5 ein Langvers zum Abschluß, symmetrisch dem V. 3; zwei Langverse schließen zwei fünfhebige ein.

Str. V, V. 6 zwei fünfhebige: 3 + 2 und 2 + 3, bet. מה־אקרא (Elision).

Str. VI, V. 7—8^{b} zwei siebenhebige: 7^{ab} = 4 + 3 Hebungen, bet. נשבה־בו ohne Nesiga wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe; 7^{c} verbunden mit 8^{b} = 3 + 4 Hebungen. Die Wiederholung des ersten Stichos des V. 7 in V. 8^{a} ist als eine Verschreibung nach LXX zu streichen, und 7^{c} mit 8^{b} zu verbinden. Hierdurch ist nicht nur die Symmetrie der Strophe, sondern auch ein treffender Gegensatz der Vergänglichkeit der Menschen mit der Ewigkeit von Gottes Wort hergestellt. Duhm streicht 7^{c}, aber dann bleiben vier vierhebige, keine fünfhebigen.

Str. VII, V. 9^{abcd} zwei fünfhebige, bet. עלי־הר.

Str. VIII, V. 9^{efgh}. 10^{a} zwei fünfhebige: 2 + 3 und 2 + 3 Hebungen.

Str. IX, V. 10^{bcde} zwei fünfhebige: 2 + 3 und 3 + 2 Hebungen.

Str. X, V. 11 zwei fünfhebige, l. טלאים בחיקו (Budde).

Str. XI, V. 12—13 drei siebenhebige; die zwei letzten Worte in V. 12 schleppen nach und überfüllen das Metrum, vielleicht vom Glossator zur Ausfüllung des Parallelismus, und weil Berge und Hügel gewohnheitsmäßig in Verbindung stehen, hinzugefügt; מי beide Male betont („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 25 f.).

Str. XII, V. 14 zwei fünfhebige: 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen; באי־ח ist nach LXX zu streichen schon wegen der abweichenden Konstruktion mit ב, dag. im nachfolgenden Stichos mit dem Akkusativ wie gewöhnlich. Der Glossator wollte wegen des nachfolgenden ודרך den Parallelismus herstellen und zerstörte das ihm unbekannte Metrum.

Str. XIII, V. 15 ein Langvers zur Einleitung der Schilderung von Gottes Allmacht; über הן vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 17.

Str. XIV, V. 16—17 zwei sechshebige; über אין vgl. ebendaselbst S. 23.

Str. XV, V. 18—19 zwei sechshebige, der Schlußstichos in V. 19 überfüllt das Metrum; er fehlt in den LXX und ist an sich verdächtig wegen der Wiederholung von צורך (plene weil von späterer Hand) und des kaum verständlichen Sinnes; רחקות kommt

ſonſt nicht vor; der Gloſſator wollte vielleicht das Silber parallel dem Golde hinzufügen.

Str. XVI, V. 20 zwei ſechshebige; nach המסכן verlangt der Sinn und das Metrum ein Wort, etwa מִתֵּת oder לָתֵת.

Str. XVII, V. 21 drei vierhebige.

Str. XVIII, V. 22 zwei ſechshebige; nach כחגבים verlangt der Sinn und das Metrum ein Wort, etwa לְפָנָיו.

Str. XIX, V. 23—24 drei ſechshebige, אף und בל beide ſtets tonlos („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 16 f.); auch ſcheint בל für לא gewählt, weil letzteres in dieſem Falle betont werden müßte (ebendaſelbſt S. 13), doch iſt das zweite בל betont, weil zwei ſchwere Senkungen es einſchließen, וגם unbetont (ebendaſelbſt S. 17. 8).

Str. XX, V. 25—26 vier ſechshebige; in V. 25 iſt zu Anfang -וַתַּחַד אל nach LXX (νῦν οὖν) ausgefallen, welches auch zum Abſchluß in der Ausführung von der Unvergleichlichkeit Gottes vorzüglich paßt; der erſte Vers wie der letzte hat zwei Zäſuren; bet. שְׂאוּ und בְּרָא mit Neſiga, daher -מי unbetont.

Str. XXI, V. 27 zwei ſechshebige, l. וְלִמְּדָה תדבר nach LXX (καὶ τί).

Str. XXII, V. 28—29 drei ſiebenhebige = 4 + 3, 3 + 4, 3 + 4 Hebungen.

Str. XXIII, V. 30—31 drei ſechshebige, der zweite mit zwei Zäſuren, bet. ימלו־אבר, und ולא beide Male gegenſätzlich.

Kap. 41.

Die Rede beſteht aus drei Teilen. Der erſte (V. 1—7) iſt an die heidniſchen Völker gerichtet, daß ſie Jahwes Macht an den Siegen des Cyrus erkennen mögen, im zweiten (V. 8—20) wird Israel getröſtet und ihm eine wunderbare Heimkehr durch die Wüſte verheißen, im dritten (V 21—29) wird den heidniſchen Völkern vorgehalten, daß ihre Götter weder das Eingetroffene vorher geweisſagt hätten, noch das Zukünftige im voraus zu beſtimmen vermögen Die Teile gliedern ſich in 24 meiſtenteils zweimal ſechshebigen Strophen.

Str. I, V. 1 zwei ſechshebige, bet. עשו

Str. II, V. 2[abcd] zwei sechshebige mit einer Katalexis, wenn man nicht וּמלְכִים וְשָׂרִים lesen will.

Str. III, V. 2[ef]—3 zwei sechshebige.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige, bet. אֲחֵרִנִים wegen der vier Thesen.

Str. V, V. 5—6 ein Langvers zur Einleitung eines neuen Abschnittes und ein sechshebiger; l. nach LXX (καὶ ἦλθον ἅμα) וַיֵּאתָיוּן יַחְדָּו, wie es auch der Sinn verlangt.

Str. VI, V. 7 zwei siebenhebige = 3 + 4 und 4 + 3 Hebungen.

Str. VII, V. 8 ein Langvers zum Beginn eines neuen Abschnittes.

Str. VIII, V. 9 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; bet. עַבְדִי־אַתָּה und וְלֹא als gegensätzlich und bei 4 Thesen.

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige, das erste אַף betont wegen der vorangehenden und nachfolgenden Thesen, das zweite unbetont im Auftakt des Stichos.

Str. X, V. 11 zwei fünfhebige = 2 + 3 und 3 + 2 Hebungen.

Str. XI, V. 12 zwei fünfhebige; וְלֹא als gegensätzlich betont, wenn nicht etwa קוֹד nach תִּמְצָאֵם ausgefallen ist.

Str. XII, V. 13 zwei fünfhebige.

Str. XIII, V. 14 zwei sechshebige; l מִתֵּי מִסְפָּר (Gen. 34, 30. Deut. 4, 27 u. a.), wie auch der Sinn und der Parallelismus verlangt.

Str. XIV, V. 15 zwei sechshebige, der erste mit 2 Zäsuren; statt הִנֵּה l. הֵן־.

Str. XV, V. 16 zwei sechshebige.

Str. XVI, V. 17 ein Langvers zum Beginn eines neuen Abschnittes und ein sechshebiger; bet. וְהָאֲבִירִים (drei Thesen), vgl. V. 5–6.

Str. XVII, V. 18 zwei sechshebige, mit einer Hyperkatalexis, wenn man nicht לְמוֹצָא־מָיִם lesen will.

Str. XVIII, V. 19 zwei sechshebige, bet. רֵעַ־שָׁמֵן.

Str. XIX, V. 20 zwei sechshebige.

Str. XX, V. 21 zwei fünfhebige; l. יְהוָה אֱלֹהִים (nach LXX), bet. עֲצוּמוֹתֵיכֶם (vier Thesen) und יֹאמַר־מֶלֶךְ.

Str. XXI, V. 22 drei fünfhebige, der dritte = 2 + 3 Hebungen; bet. -אֶת und -מַה.

Str. XXII, V. 23—24 zwei siebenhebige, schließen einen fünfhebigen ein; bet. האתיות bei drei schweren Thesen.

Str. XXIII, V. 25 zwei siebenhebige = 3 + 4 und 3 + 4; bet. ממזרח und ירמס.

Str. XXIV, V. 26 zwei siebenhebige; bet. מי und אין wie überall vor unbetonter Silbe, vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 23. 25.

Str. XXV, V. 27—29 drei siebenhebige. In V. 28 stört das Wort ומאלה den Sinn und den Rhythmus; wahrscheinlich ist es eine Randglosse zur Erklärung, daß die Götzen gemeint sind; die LXX verbessern es in ומאלהיהם.

Man beachte die Langverse 5. 8. 17 stets beim Beginn eines neuen Abschnittes.

Kap. 42.

Die metrische Analyse von V. 1—7 ist bereits in „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 196 ff. gegeben und wird hier in Kürze wegen einiger Berichtigungen wiederholt. Über den Inhalt des Kapitels vgl. „Historische Erklärung" S. 43 ff.

Str. I. V. 1—2 drei sechshebige; in V. 2 lies nach Vulgata ולא־ישא פנים und הנה statt הן; vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 197.

Str. II, V. 3—4 zwei Langverse; l. כי־לא und vgl. a. a. O.

Str. III, V. 5 vier vierhebige mit einer Katalexis. Die Einleitungsworte kommen fürs Metrum nicht in Betracht, wenn kein entsprechender paralleler Stichos nachfolgt; vgl. die Belege hierfür „Theol. Stud u. Krit." 1899, S. 197 f. — Bet. ונטיהם und וצאצאיה bei drei und vier Thesen; hiernach ist a. a. O. S. 198 zu berichtigen.

Str. IV, V. 6—7 zwei sechshebige mit zwei Zäsuren und ein den Abschnitt schließender Langvers.

Str. V, V. 8 zwei fünfhebige; l. nach LXX יהוה אלהים.

Str. VI, V. 9 zwei fünfhebige = 2 + 3 und 3 + 2; l. בטרם אלה.

Str. VII, V. 10 zwei sechshebige; bet. שיר־חדש und וישביהם.

Str. VIII, V. 11—12 drei sechshebige.

Str. IX, V. 13 drei vierhebige; l. nach LXX יהוה אלהים.

Str. X, V. 14 zwei fünfhebige = 2 + 3 und 2 + 3 Hebungen; l. nach LXX לֹא אחריש וְאֶתְאַפֵּק, wie es der Sinn verlangt und der Wechsel der Tempora beweist. לא ist als gegensätzlich betont.

Str. XI, V. 15 zwei fünfhebige.

St. XII, V. 16 zwei siebenhebige und ein fünfhebiger; bet. וּמְמֻקָּשִׁים wie in V. 10, und וְלֹא als gegensätzlich.

Str. XIII, V. 17 fünf zweihebige, ein Spottvers; vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S 190.

Str. XIV, V. 18—19 drei sechshebige. Da sonst kein fünfhebiger für sich allein vorkommt, so ist wohl nach שמוע entweder אֵלַי oder וְהַבִּינוּ (vgl. Jes. 6, 10) ausgefallen; bet. כי-אם.

Str. XV, V. 20—21 zwei sechshebige. ריאריר ohne Suffix ist gegen den Sprachgebrauch, die LXX haben es nicht gelesen; es ist somit wahrscheinlich eine erklärende Glosse zu יגדיל. Lies nach LXX וַיַּגְדֵּל תּוֹרָה; das Wort תורה in der Bedeutung ὁ νόμος kennt Deuterojesaja noch nicht. Der Vers hat zwei Zäsuren.

Str. XVI, V. 22 ein Langvers zum Beginn eines neuen Abschnittes und zwei vierhebige; wenn eine unbetonte Silbe nachfolgt, אין stets betont; vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 23.

Str. XVII, V. 23—24 ein siebenhebiger und drei fünfhebige; doch muß מי in V. 24 (nach M. T.) ausnahmsweise als unbetont angenommen werden.

Str. XVIII, V. 25 zwei sechshebige; der erste Stichos endigt mit חמה.

In der Beschaffenheit der Verse und Strophen zeigt dieses Kapitel eine auffällige Verschiedenheit. Dieses mag wohl mit dem Wechsel des Inhalts und der Stimmung zusammenhängen. Die ruhige Darstellung des Ebed-Jahwe (V. 1—7) erhebt sich zu einem doxologischen Hymnus (V. 8—12) und geht dann in äußerster Erregung zu einer Schilderung der Machtentfaltung Jahwes zur Befreiung seines Volkes über (V. 13—17). An diese schließt sich eine bittere Auseinandersetzung des Propheten mit den Ungläubigen seines Volkes (V. 18—23). Vgl. hierüber „Historische Erklärung" S. 45 f.

Kap. 43.

Über die vier Hauptteile dieſes Kapitels vgl. „Hiſtoriſche Erklärung“ S. 46 f.; ſie gliedern ſich in 19 Strophen.

Str. I, V. 1 zwei ſechshebige, der erſte dreiteilig mit einer Mehrhebung zum Beginn, כִּי ausnahmsweiſe betont.

Str. II, V. 2 zwei ſechshebige, der erſte dreiteilig; bet. אֹתְךָ und תִּבְשֹׁר.

Str. III, V. 3 zwei ſechshebige.

Str. IV, V. 4 zwei ſechshebige.

Str. V, V. 5 ein Langvers zum Beginn; bet. ומנקשרב (vier Theſen).

Str. VI, V. 6—7 drei ſechshebige. Nach ולתימן ſcheint אֲצַוֶּה ausgefallen zu ſein; l. כל- wie überall.

Str. VII, V. 8—9 ein ſiebenhebiger zum Beginn und drei fünfhebige; וישנוש iſt als Gloſſe zu tilgen; vgl. S. 6 f.

Str. VIII, V. 10 drei ſechshebige, der zweite dreiteilig; bet. כי־אני־הוא und לֹא יִהְיֶה, die Negation enthält den Hauptbegriff.

Str. IX, V. 11—13 vier ſechshebige; bet. בכם־זר, ſowie אני־הוא und verbinde ואני־אל nach LXX mit V. 13.

Str. X, V. 14—15 vier ſechshebige; l. nach LXX כדי־אנור יהוה אלהים. Der ſchwer verſtändliche Schluß dürfte nach dem Sinne und dem Metrum gelautet haben:

וכשדים | בַּאֲנִיּוֹת אֲהֻפָּךְ רִנָּתָם | (וְשִׂמְחָתָם לְאֵבֶל)

„was die Chaldäer betrifft (Geſenius § 143[b]), ſo werde ich in Jammer ihr Frohlocken verwandeln (und ihre Freude in Trauer)“; הָפַךְ ſonſt mit לְ konſtruiert.

Str. XI, V. 16—17 drei ſechshebige, der zweite ſchließt mit יחדו „Heer und Macht insgeſamt“. Vor ישכבו muß ein Wort wie הִמָּה oder הֻמָּה ausgefallen ſein, um den Gegenſatz von Jahwe und den Chaldäern zu bezeichnen.

Str. XII, V. 18—19 drei fünfhebige, der erſte = 2 + 3 Hebungen; bet. וקדמנית bei zwei vorangehenden Theſen und einer ſchweren nachfolgenden Silbe. In V. 19 überfüllt תדשדה הלוא das Metrum und iſt für den Sinn überflüſſig und ſtörend, vielleicht eine Ergänzung des Gloſſators, weil ihm der vorangehende Stichos zu kurz ſchien. Vgl. V. 9.

Str. XIII, V. 20 zwei sechshebige; נהרות בישימון hat der Glossator zur Ergänzung des Parallelismus aus Schluß von V. 19 hinzugefügt. Der Glossator kannte das Metrum nicht; vgl. V. 19.

Str. XIV, V. 21—22 zwei sechshebige; lies nach LXX עַמִּי זוּ, der Vers hat zwei Zäsuren.

Str. XV, V. 23 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; bet. לֹא־כִבַּדְתָּנִי, לֹא־הֶעֱבַדְתִּיךָ, וְלֹא־הוֹגַעְתִּיךָ mit den erforderlichen Thesen.

Str. XVI, V. 24 vier vierhebige; bet. לֹא־הֲרוּיתָנִי, אַךְ־הֶעֱבַדְתָּנִי, בְּחַטֹּאתֶיךָ, וְהוֹגַעְתָּנִי und בַּעֲוֹנֹתֶיךָ der schweren Thesen und des Reimes wegen.

Str. XVII, V. 25 ein Langvers zum Abschluß; bet. לֹא als Hauptbegriff.

Str. XVIII, V. 26—27 zwei sechshebige; bet. נִשְׁפְּטָה־יָּחַד.

Str. XIX, V. 28 ein Langvers zum Abschluß.

Kap. 44, V. 1—23.

Kap. 44, 1—23 bildet eine Fortsetzung von Kap. 43; vgl. „Histor. Erklärung" S. 46 ff. Die drei Teile gliedern sich in 19 Strophen.

Str. I, V. 1—2 drei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; der erste Stichos in V. 1 hat eine markierende Hebung mehr wie 43, 1. 8. 23. 26.

Str. II, V. 3—4 drei fünfhebige.

Str. III, V. 5 zwei siebenhebige.

Str. IV, V. 6 zwei siebenhebige; bet. מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל.

Str. V, V. 7 drei fünfhebige; der erste Stichos lautete nach LXX: וּמִי כְמוֹנִי יַעֲמֹד, der zweite fünfhebige = 2 + 3, wenn man auch מִי שָׂם מֵעוֹלָם lesen will.

Str. VI, V. 8 zwei fünfhebige, beide 2 + 3 Hebungen; der Schlußstichos, schon für den Sinn störend, fehlt auch in LXX und ist wahrscheinlich eine Glosse zur Ergänzung des Parallelismus; vgl. 43, 19. 20.

Str. VII, V. 9 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; bet. וְחֶמְדֵּיהֶם, dem Nebenton gehen drei Thesen voran.

Str. VIII, V. 10—11 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; da הֵן sonst unbetont ist, so l. הֻבַּד.

Str. IX, V. 12 drei fünfhebige, der zweite und dritte = 2 + 3 Hebungen.

Str. X, V. 13 vier vierhebige, die aus je zweihebigen Stichen bestehen, ein Spottvers; vgl. „Theol. St. u. Krit." 1899, S. 190. 3; bet. כתבניח־אִישׁ.

Str. XI, V. 14 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; l. nach LXX בְּרֵת לוֹ, worauf schon der Sinn und die Analogie mit חָרַשׁ in V. 12 und 13 hinweist, und betone נשׂא־אֶרֶן.

Str. XII, V. 15 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; l. nach LXX עָשָׂה־פֶּסֶל, analog den vorangehenden Verben.

Str. XIII, V. 16 zwei sechshebige; der Stichos יצלה צלי וישבע ist als erklärende Glosse zum vorhergehenden Stichos auszuscheiden.

Str. XIV, V. 17 drei vierhebige; bet. כי־אלי אתה.

Str. XV, V. 18—19 vier sechshebige, der erste (V. 18) mit zwei Zäsuren und im mittleren Teil mit einer Mehrhebung, wie oft; in V. 19 ist ולא־תבונה לאמר nach LXX zu streichen. Es ist eine Glosse zur Herstellung eines Parallelismus mit dem ersten Stichos; vgl. 43, 19. 20.

Str. XVI, V. 20 zwei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen.

Str. XVII, V. 21 zwei fünfhebige, der zweite 2 + 3 Hebungen; bet. כי־עַבְדִּי.

Str. XVIII, V. 22 ein Langvers zur Einleitung des Hymnus mit Hebung des Nebentons in חִטֵּאתִיךָ, vor welchem die These -כָּל ausgefallen ist.

Str. XIX, V. 23 ein siebenhebiger und zwei fünfhebige; vgl. 42, 23—24.

V. 24—28. Kap. 45, 1—25.

Str. I, V. 24 drei fünfhebige; bet. עשה־כל und verbinde לבדי mit רקע הארץ (Budde).

Str. II, V. 25—26^{ab} drei fünfhebige, der dritte = 2 + 3 Hebungen. Die drei Partizipialsätze ohne Artikel gehören ebenso zusammen wie die drei nachfolgenden mit dem Artikel; vgl. Hiob 9, 5—7 und 8—10 („Theol. Stud. u. Krit." 1895, S. 650 f.); bet. דבר־עבדו als einheitlichen Sprechtakt.

Str. III, V. 26^{cc}—27 zwei fünfhebige. Der Stichos ולעדי יהודה תבנינה ist eine Ergänzung des Glossators zur Her-

stellung eines Parallelismus; das Suffix von חרבותיה kann sich auch nur auf Jerusalem beziehen. Denn auf die Städte mitsamt Jerusalem bezogen, müßte es וחרבותן oder וחרבותיהן (Gr. § 91, 3ᵃ) lauten. Ein Edikt zur Erbauung der Städte Judäas hat Cyrus nicht erlassen; vgl. „Historische Erklärung" S. 28, 5 f.

Str. IV, V. 28 zwei fünfhebige.

Kap. 45. Str. V, V. 1 zwei sechshebige; bet. לרד und לא als nachdrucksvoll; der metrische Vers beginnt mit לרד.

Str. VI, V. 2 zwei sechshebige; nach והדורים scheint לְהָ ausgefallen zu sein, wenn man nicht nach Vulgata והדורי ארץ lesen will.

Str. VII, V. 3 zwei sechshebige, beide mit zwei Zäsuren. Das nachschleppende אלהי ישראל ist wahrscheinlich eine Glosse zur Ausfüllung des Parallelismus.

Str. VIII, V. 4—5 drei fünfhebige. Der Stichos זולתי אין אלהים ist wahrscheinlich wieder eine Glosse zur Ergänzung des Parallelismus, welcher in den fünfhebigen oft fehlt; bet. ואין־שְׁד.

Str. IX, V. 6 zwei fünfhebige, der zweite = 2 + 3 Hebungen; bet. ומִמַּעַרְבָה wegen der fünf Thesen.

Str. X, V. 7 drei vierhebige aus lauter zweihebigen.

Str. XI, V. 8 zwei sechshebige; bet. יִזְלוּ und וְיִפְרֶה.

Str. XII, V. 9—10 drei sechshebige, der dritte mit zwei Zäsuren; bet. הֵיאמֹר־חֹמֶר (mit Auftakt), אֵין־ ausnahmsweise unbetont, wahrscheinlich wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe.

Str. XIII, V. 11 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; l. יְהוָה אֱלֹהִים nach LXX.

Str. XIV, V. 12 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren.

Str. XV, V. 13 zwei fünfhebige und ein siebenhebiger mit Betonung der Negationen als gegensätzlich; bet. הֻוא.

Str. XVI, V. 14^{abcd} zwei sechshebige, Schluß יִלְכוּ, der zweite mit zwei Zäsuren; über die Einleitungsworte vgl. Kap. 42, 5.

Str. XVII, V. 14^{efghi}—15 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren schließt mit יִתְפַּלָּלוּ; l. nach LXX im dritten אַךְ־בְּךָ אֵל יֹאמֵרוּ, in V. 15 bet. אתה־אל.

Str. XVIII, V. 16 zwei fünfhebige; nach כֻּלָּם ist nach LXX (οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ) wahrscheinlich הַמְּרִיבִים אִתּוֹ (vgl. V. 9) oder קָמִים עָלָיו ausgefallen, wie es auch der Sinn verlangt.

Str. XIX, V. 17 zwei fünfhebige, וְלֹא betont wegen der vorangehenden zwei und der nachfolgenden drei Theſen.

Str. XX, V. 18 zwei fünfhebige und ein ſchließender ſiebenhebiger; der erſte Stichos beginnt mit יהוה, welches aus den Einleitungsworten zu wiederholen iſt, und ſchließt mit הַשָּׁמַיִם.

Str. XXI, V. 19 drei fünfhebige, der erſte = 2 + 3 Hebungen; bet. דִּבֶּר־צֶדֶק ohne Neſiga wegen der vorangehenden offenen Tonſilbe.

Str. XXII, V. 20 zwei ſechshebige, der erſte mit zwei Zäſuren; לֹא־יָדַע, welches das Metrum überfüllt und auch für den Sinn ſtörend iſt, mag aus dem nachfolgenden לֹא־יָשִׁיב verſchrieben ſein.

Str. XXIII, V. 21 vier fünfhebige, der erſte und dritte = 2 + 3 Hebungen; אַף hier ausnahmsweiſe betont, vielleicht wegen der vorangehenden und der drei nachfolgenden Theſen, wenn man nicht dafür nach LXX לְמַעַן leſen will; bet. מִיַּד־הַשָּׁמַיִם mit Eliſion, und ebenſo הֲלֹא־אַתָּה, dagegen אֵל צַדִּיק.

Str. XXIV, V. 22—23 drei fünfhebige; bet. וְאֵין־קֵץ wie überall. In V. 23 iſt die Schwurformel ohne nachfolgendes אִם־לֹא (Gr. § 149) beiſpiellos. Wahrſcheinlich hat der Gloſſator בִּי ſtatt des urſprünglichen -בִּי geleſen, und weil ihm dieſes unverſtändlich war, hat er נִשְׁבַּעְתִּי hinzugefügt; man leſe daher בִּי־יָצָא.

Str. XXV, V. 24—25 drei fünfhebige; ſtatt לִי iſt wahrſcheinlich des Sinnes wegen כָּל יֹאמַר zu leſen, כֹּל als ſelbſtändiges Subjekt betont; dagegen am Schluſſe bet. כָּל־הַנֶּחֱרִים wie überall.

Kap. 46.

Über den Inhalt vgl. „Hiſtoriſche Erklärung" S. 53 f.

Str. I, V. 1—2 die drei vierhebigen Stichen des V. 1 korreſpondieren ſymmetriſch mit den drei dreihebigen des V. 2. Mit den von Dort und Duhm verſuchten Emendationen wird die Symmetrie zerſtört.

Str. II, V. 3—4 fünf vierhebige; in V. 3 bet. וְכֹל bei drei Theſen und als nachdrucksvoll, „was nur noch übrig geblieben". In V. 4 bleibt אֲנִי und וַאֲנִי ſtets unbetont; die volltönenden Metra entſprechen ganz dem Inhalt.

Str. III, V. 5—6 drei sechshebige, der dritte mit zwei Zäsuren; in V. 5 l. וּלְמֵי תמשלוני.

Str. IV, V. 7 zwei sechshebige, beide dreiteilig. Der zweite hat im mittleren Teil eine Hebung mehr, welche jedoch die Symmetrie nicht stört, vgl. Kap. 44, 18; ולא ist als gegensätzlich betont.

Str. V, V. 8—9 drei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen, der zweite schließt mit כי־אנכי אל, im dritten l. ואין־צור אלהים מבלעדי wie Kap. 45, 21.

Str. VI, V. 10 zwei fünfhebige; l. nach LXX (πρὶν γενέσθαι) ומקדם נעשר. Das prosaische und unpassende אשר לא ist offenbar eine Korrektur des Glossators aus Mißverständnis des Sinnes.

Str. VII, V. 11 zwei siebenhebige, der erste = 3 + 4 Hebungen. Die Wiederholung des אף weist auf dessen Nachdruck und Betonung hin; die zwei letzten haben auch drei Thesen.

Str. VIII, V. 12—13 drei fünfhebige; l. nach LXX אבדי־לב. So schon die meisten Exegeten.

Kap. 47.

Über den Inhalt dieser Spottdichtung auf Babels Fall und dessen schmachvolle Knechtschaft vgl. „Historische Erklärung" S. 54 ff.

Str. I, V. 1 drei fünfhebige, der zweite = 2 + 3 Hebungen; bet. שבי לארץ und אין כסא.

Str. II, V. 2 sechs zweihebige, die Form des Spottliedes; im zweiten, vierten und fünften mit Nesiga.

Str. III, V. 3 zwei vierhebige, bestehend aus je zwei zweihebigen, Fortsetzung der Spottform.

Str. IV, V. 5 (V. 4 muß nach Inhalt und Form dem V. 5 nachfolgen) zwei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen.

Str. V, V. 4 und 6 drei sechshebige, der zweite dreiteilig; am Schluß l. nach LXX כל-מאד, das vorletzte Wort unbetont, weil sonst drei Tonsilben aufeinander folgen würden, welche nur durch eine Vorschlagssilbe getrennt wären.

Str. VI, V. 7 zwei fünfhebige.

Str. VII, V. 8 drei fünfhebige; nach אלמנה scheint ein Wort wie לָעַד oder לְעוֹלָם (vgl. V. 7) ausgefallen zu sein.

Str. VIII, V. 9 drei fünfhebige, der zweite und dritte = 2 + 3 Hebungen; im ersten muß ביום-אחד als ein Sprechtakt gelesen werden.

Str. IX, V. 10 drei fünfhebige, alle drei = 2 + 3 Hebungen; im zweiten ist nach שובבתך das Wort אָחוֹר ausgefallen, vgl. Kap. 44, 25. Klagel. 1, 8.

Str. X, V. 11 drei fünfhebige; die erste Hälfte des letzten schließt mit פתאם und לא־תדעי ist als Relativsatz zu fassen, wenn man nicht vorzieht, שאה dem פתאם voranzustellen.

Str. XI, V. 12 zwei fünfhebige; den Relativsatz mit באשר hat der Glossator zur Ausfüllung des Parallelismus aus V. 15 eingeschoben, da er עמדי bis כשפיך für einen Stichos hielt. Die LXX (Vatik.) hat die zwei Schlußworte nicht; bet. עָמְדִי נָא.

Str. XII, V. 13 drei fünfhebige, der zweite und dritte = 2 + 3 Hebungen; bet. יעמדו-נָא anders als in V. 12, weil sich die Nesiga nach dem Bedürfnis des Metrums richtet; sodann בכוכבים, wenn nicht etwa לָךְ oder לָיְלָה ausgefallen ist.

Str. XIII, V. 14 drei fünfhebige; die Hälfte des zweiten schließt mit נפשם; לָא ist betont wegen der schweren Thesen, sodann bet. אָין nach der Regel, אור ist ein Zusatz des Glossators aus Kap. 44, 16 zur Ausfüllung des Parallelismus.

Str. XIV, V. 15 zwei fünfhebige; bet. כן-היו-לָךְ.

Kap. 48.

Str. I, V. 1—2 drei Langverse von je drei dreihebigen Stichen; bet. בֵּית יעקב und ולָא wegen der vier Thesen.

Str. II, V. 3—4 zwei Langverse; bet. קשה אתה und ומְצחךָ wegen der vier Thesen.

Str. III, V. 5 zwei sechshebige.

Str. IV, V. 6 zwei sechshebige; bet. ולא wie in V. 7.

Str. V, V. 7 ein Langvers; bet. das zweite ולָא wie in V. 6, denn in beiden hat das ו die Bedeutung eines Relativum, vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1895, S. 667, Note 1.

Str. VI, V. 8 vier vierhebige; die dreimalige Wiederholung von גם weist auf dessen Nachdruck und Betonung hin, vgl. Kap. 44, 15, so daß לא unbetont bleibt. Nach כִּי־ scheint גַּם ausgefallen zu sein.

Str. VII, V. 9 zwei vierhebige.

Str. VIII, V. 10—11 zwei sechshebige; כי-אין יחל ist eine parenthetische Klage des späteren Glossators: „wie wird er doch entweiht“!

Str. IX, V. 12 zwei fünfhebige; bet. אבי-הוא.

Str. X, V. 13 zwei fünfhebige, der erste = 2 + 3 Hebungen; bet. ירדה-ארץ.

Str. XI, V. 14—15 drei siebenhebige, der erste = 3 + 4 Hebungen. Im zweiten fällt ידוד nach LXX fort; l. אוהבו („sein Freund“). Der letzte Stichos lautete nach LXX (*τοῦ ἀραι σπέρμα Χαλδαίων*) להכרית זרע כשדים. Der M. T. ist gegen den Sinn und den Sprachgebrauch; er lautete wahrscheinlich וזרעו יכרית כשדים.

Str XII, V. 16 zwei sechshebige, l. ורוחו עלי (Kap. 61, 1), wie es der Sinn und der Sprachgebrauch verlangt. Der Vers hat zwei Zäsuren; die erste nach ושתה auch im M. T. mit Rebia; die vier ersten einleitenden Worte ohne einen parallelen Stichos stehen außerhalb der Versmessung; vgl. Kap. 42, 5.

Str. XIII, V. 17 drei fünfhebige; dem dritten fehlt der kürzere Schluß. Vielleicht ist למענך תושע oder ähnliches zu ergänzen.

Str. XIV, V. 18—19 zwei Langverse; im letzten Stichos überfüllt das pleonastische ולא-ישמר das Metrum, vielleicht eine Dittographie, aus שמר entstanden, oder eine beabsichtigte Verlängerung zum Abschluß des Abschnitts.

Str. XV, V. 20 drei sechshebige, der erste und dritte dreiteilig; im dritten l. אמרו בגוים, wie es auch der Sinn verlangt, vgl. Ps. 126, 2.

Str. XVI, V. 21—22 vier vierhebige, bet. ולא als gegensätzlich bei drei Thesen; ויבקע mit Nesiga und אין-שלום als ein Begriffswort „Unfrieden“, „Unheil“.

Kap. 49.

Über den Inhalt vgl. „Historische Erklärung“ S. 60 ff.

Die metrische Analyse von V. 1—8 ist bereits in „Theol. Stud. u. Krit.“ 1899, S. 199 ff. gegeben; hier folgt sie in aller Kürze mit einigen Berichtigungen.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige; bet. ממעי-אמי („Leitf.“ S. 7. 9).

Str. II, V. 2—3 drei sechshebige; bet. וישם-פי und באשפתו, worüber an anderer Stelle. Wenn das Wort יש־אל echt ist, so wird mit der Mehrhebung der Schluß der Strophe markiert.

Str. III, V. 4 drei vierhebige aus je zweihebigen; l. אך- אַךְ statt אכן.

Str. IV, V. 5 drei sechshebige; bet. לעבד־לו, das Segolat einsilbig.

Str. V, V. 6 der erste Stichos ein sich abhebender vierhebiger (ohne Parallelismus) und zwei sechshebige; der letzte Stichos mit einer Mehrhebung zur Markierung des Schlusses, vgl. V. 3. Diese Abteilung paßt besser zum Sinne als die früher gegebene.

Str. VI, V. 7 drei fünfhebige mit einem schließenden siebenhebigen; der erste mit 2 + 3 Hebungen. Die erste Hälfte schließt mit יהוה, Schluß des Ganzen קדושו; die des zweiten mit גוי, des Ganzen mit משלים; die des dritten mit וקנין, des Ganzen וישתחוו. Hiernach ist VI in „Theol. Stud. u. Krit." zu berichtigen.

Str. VII, V. 8—9^{ab} drei sechshebige. Die drei einleitenden Worte stehen außerhalb der Versmessung (Kap. 42, 5): den Schlußstichos להנחיל u. s. w. hat hier wieder der Glossator zur Ausfüllung des Parallelismus hinzugefügt, vgl. ebendaselbst S. 200 f. Der zweite sechshebige hat zwei Zäsuren, die erste nach ואצרך (mit Rebia); der dritte schließt mit הגלו.

Str. VIII, V. 9^{cd}—11 vier fünfhebige, die drei ersten mit 2 + 3 Hebungen; bet. ובכל wegen der vier Thesen und ירעו als mitten im Versabschnitt.

Str. IX, V. 12 ein abschließender Langvers.

Str. X, V. 13 ein siebenhebiger und ein fünfhebiger; die Symmetrie ist einigermaßen dadurch gewahrt, daß die erste Hälfte des siebenhebigen sich in zwei zweihebige gliedert.

Str. XI, V. 14—15 drei sechshebige, der erste und dritte mit zwei Zäsuren. Am Schluß von V. 15 ist אֲמַר יהוה ausgefallen, das sich noch in den LXX (*εἰπε κύριος*) erhalten hat; bet. בן בטנה.

Str. XII, V. 16—17 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; l. הִנֵּה statt des sonst unbetonten הן

Str. XIII, V. 18 drei fünfhebige; der erste schließt mit

כְּלֹם. Vor נקבצו ist nach LXX (*ἰδοὺ συνήχθησαν*) הִנֵּה ausgefallen; der zweite schließt mit יהוה.

Str. XIV, V. 19 zwei fünfhebige; bet. וְשִׁמְמוֹתֵיךְ (nach M. T.) bei vier Thesen.

Str. XV, V. 20 zwei fünfhebige; bet. צַר לִי.

Str. XVI, V. 21 drei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen; im zweiten גלה וכורה nach LXX zu streichen (Duhm) hilft nicht, da מי vor unbetonter Silbe stets betont wird („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 25 f.), so daß der nachfolgende Stichos drei statt zwei Hebungen hat. Man wird daher besser den Stichos ואלה מי גדל als Glosse zur Ergänzung des scheinbar zu kurzen Verses auffassen; vgl. S. 6 f; bet. אִרְפֵּה-דָם.

Str. XVII, V. 22 zwei sechshebige (über die einleitenden Worte vgl. Kap. 42, 5); bet. הִנֵּה-אָשָׂא mit Elision, wenn nicht הֵן zu lesen ist.

Str. XVIII, V. 23 zwei (drei) sechshebige; bet. מְנִיקוֹתַיִךְ nach M. T. Der mittlere Vers ist sekundär, wahrscheinlich eine spätere gehässige Einschiebung.

Str. XIX, V. 24—25 drei sechshebige; die einleitenden Worte wie in V. 22.

Str. XX, V. 26 zwei sechshebige; die Worte וידעו כל-בשר ohne einen parallelen Stichos überfüllen das Metrum, sind vollständig entbehrlich und müssen wie die Einleitungsworte in V. 22. 25 u. a. als außerhalb der Versmessung stehend angesehen werden.

Kap. 50 („Historische Erklärung", S. 61).

Str. I, V. 1 drei sechshebige, die Einleitungsworte nach Kap. 42, 5. Der erste und zweite sechshebige mit 4 + 2 und 2 + 4 Hebungen gleichen sich symmetrisch aus (a b b a); eine Zäsur im längeren Abschnitt läßt der Sinn nicht zu. Rhythmisch ist zu betonen אֵי זֶה סֵפֶר und אֹו-מִי; bet. הֵן-בְּעַוֹנֹתֵיכֶם bei vier Thesen und beide Male אֲשֶׁר.

Str. II, V. 2^{a-d} zwei sechshebige; bet. וְאֵין-אִישׁ, dagegen וְאֵין עֹנֶה („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 23) und אִם-אֵין בִּי-. In הִקְצוֹר קִצְרָה, welches das Metrum überfüllt, liegt eine Dittographie vor; auch die LXX hatte nur das eine der beiden.

Str. III, V. 2^{e-h}—3 drei sechshebige. Nach בצמא fehlt das Nomen des Subjekts, welches nicht דגתם sein kann; wahrscheinlich ist כָּל־חַיּוֹתָם (Ps. 104, 25) ausgefallen, aber keineswegs בְּהֶמְתָּם (quadrupedes), welches nur von Landtieren gebraucht wird.

Die metrische Analyse von V. 4—11 ist in „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 201 ff. bereits gegeben; hier folgt sie in aller Kürze.

Str. IV, V. 4 drei fünfhebige. Der erste schließt mit למודים, die Hälfte mit נתן־לִי. Im zweiten ist לדעת als erklärende Glosse auszuscheiden; er schließt mit dem ersten בבֹקר, der dritte beginnt mit dem zweiten בבֹקר; bet. לי־אזן.

Str. V, V. 5 zwei vierhebige; bet. פתח לי־אזן.

Str. VI, V. 6 zwei fünfhebige; nach הסתרתי ist wahrscheinlich אָחוֹר (vgl. V. 5) ausgefallen.

Str. VII, V. 7 zwei fünfhebige; im zweiten ist statt על־כן entweder כִּי־ oder (nach LXX) אַךְ־ zu lesen.

Str. VIII, V. 8 fünf zweihebige; מי־יריב wegen des nachfolgenden י l. mijjarib.

Str. IX, V. 9 zwei fünfhebige; הן־ stets unbetont („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 17).

Str. X, V. 10 ein siebenhebiger und zwei fünfhebige.

Str. XI, V. 11 drei fünfhebige.

Kap. 51 („Historische Erklärung" S. 65 ff.).

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. II, V. 2 zwei fünfhebige; l. nach LXX (ὅτι εἷς ἦν καὶ ἐκάλεσα) כִּי־אחד הָיה וּקְרָאתִיו.

Str. III, V. 3 zwei fünfhebige und ein siebenhebiger.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige; der zweite schließt mit עמים und ארגיע gehört nach LXX zu V. 5.

Str. V, V. 5 zwei fünfhebige; l. nach LXX ארגיע אקריב (Gr. § 114^{n}). Den Stichos וזרעי עמים ישפטו kann nur wieder der Glossator, der den fünfhebigen Vers für einen Stichos ansah, zur Ausfüllung des Parallelismus hinzugefügt haben, ohne zu beachten, daß er mit den nachfolgenden Stichen in Widerspruch steht; denn das Strafgericht der Völker kann doch nicht deren

Hoffnung sein. Der Glossator wünscht vor allem die Bestrafung der Völker, vgl. Kap. 61, 2.

Str. VI, V. 6 drei sechshebige mit einem Überschuß des Glossators zur Ergänzung des Parallelismus.

Str. VII, V. 7 zwei sechshebige; bet. יודעי-צְדק und ומגדְפתְם. bei vier Thesen.

Str. VIII, V. 8 zwei sechshebige; bet. יְאכלם.

Str. IX, V. 9 drei fünfhebige. כימי lautete kijme; bet. הלוא-את-הִיא. Die verstärkte Betonung des היא macht die Partikel tonlos, ebenso in V. 10.

Str. X, V. 10 zwei fünfhebige; bet. מי-תהִום und השמֵה als Partizip und aus rhythmischem Grunde. Die erste Hälfte des zweiten schließt mit דְרך; über V. 11 vgl. „Historische Erklärung" S. 65, Note 1.

Str. XI, V. 12 drei vierhebige; bet. אנְכי הִוא und ומבְן אדם.

Str. XII, V. 13 drei sechshebige; bet. ויסד-אֹרץ.

Str. XIII, V. 14 zwei vierhebige; der erste ist schwer verständlich und wahrscheinlich korrumpiert. Vielleicht ist zu lesen מַהֵר צֹעֵד מוֹשִׁיעַ לְהִפָּתְחוֹ „eilends schreitet der Retter herbei zu (seiner) Erlösung (Entfesselung)". Auch Kap. 63, 1 ist wohl צעד statt צעה zu lesen; ein Wort wie לְהוֹשִׁיעַ, מושיע oder יֶשַׁע läßt sich aus LXX (ἐν τῷ σώζεσθαι) vermuten. Der „Retter" wäre Cyrus (vgl. „Historische Erklärung", S. 66 f.).

Str. XIV, V. 15—16 drei sechshebige; der zweite Stichos, welcher den Zusammenhang und das Metrum stört, ist wahrscheinlich aus Jer. 31, 35, der auch den gleichen Schlußstichos hat, durch eine Reminiszenz hierher geraten; jedenfalls kann man diesen Stichos nur als eine doxologische Parenthese, welche außerhalb der Versmessung steht (bet. וליסד-אֹרץ), ansehen.

Str. XV, V. 17 drei fünfhebige. Nach התעוררי ist wahrscheinlich ein Wort, etwa מֵעָפָר (Kap. 52, 2), ausgefallen; bet. מיד-יהוְה und vgl. Kap. 40, 2; 59, 1.

Str. XVI, V. 18 zwei fünfhebige; אִין betont vor unbetonter Silbe.

Str. XVII, V. 19 zwei fünfhebige, das erste מי unbetont durch Zusammenlesen mit dem nachfolgenden י (vgl. Kap. 44 10; 50, 8). Wahrscheinlich ist zur Vermeidung dieses Zusammenlesens

am Schlusse die Form mit א gebraucht; vgl. Gr. § 47, S. 122, Note 1. Im dritten Halbvers müssen wie überall die alliterierenden שוד־ושבר ohne Artikel und als ein Sprechtakt gelesen werden, vgl. Kap. 59, 7; 60, 18; Jer. 48, 3; auch in LXX fehlt der Artikel.

Str. XVIII, V. 20 zwei fünfhebige; der Halbvers בראש כל־חוצות ist möglicherweise aus Klagel. 2, 19; 4, 1 in den Text geraten; bet. חמת יהוה.

Str. XIX, V. 21—22 ein siebenhebiger und drei fünfhebige; in V. 21 ist ולא als gegensätzlich betont, in V. 22 stehen die drei Einleitungsworte (Kap. 42, 5) außerhalb der Versmessung. Nach יריב muß ריב hinzugefügt werden, wie Duhm richtig vermutet hat. Ohne dieses Wort könnte es nur bedeuten: „Dein Gott wird mit seinem Volke streiten", vgl. Hiob 10, 2; 27, 8: „streiten für jemand" wird mit ל vor der Person ausgedrückt, häufiger jedoch durch Hinzufügung von ריב, vgl. 1 Sam. 24, 16; 25, 39. Klagel. 3, 58. Jer. 50, 34; 51, 36. Ps. 43, 1; 119, 154. Spr. 22, 23. Am Schlusse ist das pleonastische עוד zu streichen.

Str. XX, V. 23 drei fünfhebige. Nach מוגיך ist nach LXX (*καὶ τῶν ταπεινωσάντων*) ובְיַד מוֹנַיִךְ zu lesen (Kap. 49, 26); אשר betont wie überall.

Kap. 52, 1—12 („Historische Erklärung" S. 67 ff.).

Str. I, V. 1 drei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen, wenn nicht ציון in den ersten Halbvers gesetzt wird, vgl. LXX; im zweiten bet. עיר־הקדש.

Str. II, V. 2 3 drei fünfhebige, der dritte mit 2 + 3 Hebungen; bet. ולא als gegensätzlich. Über die Einleitungsworte in V. 3 und 4 vgl. Kap. 42, 5.

Str. III, V. 4 ein Langvers; der erste Stichos schließt mit ירד עמי, zum Beginn eines neuen Abschnittes.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige; das pleonastische כל־היום ist als eine Variante nach LXX zu streichen.

Str. V, V. 6 ein abschließender Langvers. Das zweite לכן stört auch den Sinn, fehlt in LXX und ist als eine Verschreibung aus dem ersten Stichos zu streichen; wahrscheinlich ist לכן ביום ההוא ידע עמי שמי zu lesen.

Str. VI, V. 7 ein Jubelvers, aus sieben zweihebigen bestehend.

Str. VII, V. 8 zwei sechshebige, der erste eine Fortsetzung des Jubelverses in drei zweihebigen Stichen.

Str. VIII, V. 9 zwei fünfhebige.

Str. IX, V. 10 zwei fünfhebige; קדשו dürfte ein späterer Zusatz sein zur Milderung des Anthropomorphismus; bet. כל-אפסי ארץ.

Str. X, V. 11 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. XI, V. 12 zwei sechshebige. Das zweite לא ist wie das erste zu betonen, es hat einen besonderen Nachdruck; es folgen auch zwei Thesen.

Kap. 52, 13—15. Kap. 53, 1—12
(„Historische Erklärung" S. 70—131).

Die bereits in „Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 203—206 ausführlich gegebene metrische Analyse soll hier nur in Kürze der Vollständigkeit und mehrerer Berichtigungen wegen wiederholt werden.

Kap. 52. Str. I, V. 13—14 drei sechshebige; in V. 13 ist das pleonastische וגבה nach LXX zu tilgen, in V. 14 verlangt der Parallelismus und das Metrum nach רבים einen Stichos, etwa וַיַּלְעִיגוּ בְּפִיהֶם oder וַיָּרִיעוּ רֹאשָׁם.

Str. II, V. 15 zwei siebenhebige, -כן unbetont wie in V. 14.

Kap. 53. Str. III, V. 1 zwei vierhebige, Eingangsstrophe. Zu Anfang ist das Wort יהוה ausgefallen; vgl. LXX, Ev. Joh. 12, 35. Röm. 10, 16.

Str. IV, V. 2 zwei sechshebige.

Str. V, V. 3 zwei sechshebige; bet. וידוע-חלי und ולא nachdrucksvoll als gegensätzlich, bei drei Thesen.

Str. VI, V. 4 zwei sechshebige, der erste dreiteilig.

Str. VII, V. 5 zwei sechshebige; bet. מעונתינו und ובחבורתו wegen der drei und vier Thesen.

Str. VIII, V. 6 zwei sechshebige; l. am Schluß nach LXX (ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν) את-עונתינו; כלנו ist Apposition.

Str. IX, V. 7 zwei sechshebige. Das erste ולא-יפתח-פיו ist eine Dittographie des zweiten; der zweite Vers hat zwei Zäsuren.

Str. X, V. 8 zwei sechshebige; bet. נגע-לְמוֹ wegen vorangehender offener Tonsilbe.

Str. XI, V. 9 zwei sechshebige; statt ואת-עשיר l. ואת-עֹשֵׁי רַע, bet. על-לֹא, l. וְאֵין מרמֹה.

Str. XII, V. 10 vier vierhebige nach der Emendation („Theol. Stud. u. Krit." 1899, S. 205): ויהוֹה חפֹץ דכּאוֹ וְהֶחֱלוֹ כִּי-אִם תשִׂימוֹ אשֹם נפשוֹ נַפְשְׁכֶם יראה-זרע יאריך ימִים.

Str. XIII, V. 11 drei vierhebige; l. יצדיק עבדי und bet. ועֹנתם.

Str. XIV, V. 12 drei sechshebige; bet. תחת-אשר und חֹטא, die zwei letzten mit 4 + 2 Hebungen, mit einer Zäsur im ersten Stichos nach der ersten Hebung.

Je drei Strophen bilden einen nach dem Sinne sich abschließenden Abschnitt, daher die in „Theol. Stud. u. Krit." genannten Strophen als Abschnitte bezeichnet worden sind.

Kap. 54.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige. Das Wort רנה, „welches den Stichos überfüllt, in Kap. 52, 9 und in LXX fehlt, ist zu streichen" (Duhm); bet. בני-שוֹמֹמה, dagegen מבֹני zwischen vier Thesen.

Str. II, V. 2 zwei sechshebige. משכניתיך fehlt in LXX; sie lasen ויריעותַיִךְ. Daß diese Lesart die richtige ist, erkennt man an der Hinzufügung von אל-תחשכי, welches nur des Metrums wegen nachschleppend hinzugefügt sein kann; bet. מִיתרִיךְ und ויתדתיך zur Hervorhebung des Doppelreims.

Str. III, V. 3 ein den Abschnitt abschließender Langvers.

Str. IV, V. 4 zwei sechshebige.

Str. V, V. 5 zwei sechshebige, wahrscheinlich ist עשִׂיךְ הוּא zu lesen.

Str. VI, V. 6 zwei sechshebige, der erste dreiteilig; wahrscheinlich ist אמֹר יהוֹה אלהִיךְ zu lesen.

Str. VII, V. 7—8 drei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. VIII, V. 9 drei vierhebige, der erste schließt mit נִשבעתי, bet. כי-מי-נֹח זאת-לִי, und כן- unbetont (Kap. 52, 13. 14).

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige, der erste dreiteilig; מאתך überfüllt das Metrum und ist wahrscheinlich eine erklärende Glosse. Die LXX lasen מֵאִתִּי, erst recht überflüssig.

Str. X, V. 11—12 zwei Langverse; l. הֵן- statt הִנֵּה, nach בְּפִיךָ tritt eine Zäsur ein, in V. 12 bet. לְאַבְנֵי חֵפֶץ.

Str. XI, V. 13—14 zwei sechshebige und ein vierhebiger.

Str. XII, V. 15 zwei vierhebige.

Str. XIII, V. 16 zwei sechshebige; das zweite בראתי ist Dittographie des ersten.

Str. XIV, V. 17 vier vierhebige. Die masoretische Betonung in תקוּם-אתּך scheint auf eine Elision des ם hinzudeuten (ähnlich wie im Lateinischen). Da נאם-יהוה auch sonst im M. T. stets (außer Kap. 55, 8) als ein Sprechtakt nur mit einer Tonsilbe gelesen wird, so ist wohl am Schlusse יהוה אלהים zu lesen.

Kap. 55.

Str. I, V. 1 zwei siebenhebige mit 4 + 3 und 3 + 4 Hebungen. Das zweite ולכו שברו, eine störende pleonastische Wiederholung, fehlt in LXX und ist Dittographie des ersten; bet. אין לו-כסף und ובלוא.

Str. II, V. 2 zwei siebenhebige, beide mit 4 + 3 Hebungen; bet. למה תשקלו, und das zweite בלוא, weil zwei Thesen folgen.

Str. III, V. 3 zwei siebenhebige.

Str. IV, V. 4—5 drei siebenhebige, der zweite und dritte mit 3 + 4 Hebungen. In V. 4 l. הֵגִיד statt הן, welches sonst unbetont ist; in V. 5 ist ולבקשן קדוש zu lesen.

Str. V, V. 6—7 drei sechshebige.

Str. VI, V. 8 zwei vierhebige; bet. מחשבותיכם wegen der zwei vorangehenden Thesen und ebenso ולא-דרכיכם, dagegen נאם-יהוה wie überall, vgl. Kap. 54, 17. Man beachte die passende Form eines sich abhebenden Orakels.

Str. VII, V. 9 ein Langvers; bet. ממחשבתיכם wie in V. 8: ein ebenfalls in der Form sich abhebendes Orakel.

Str. VIII, V. 10 drei fünfhebige, die zwei letzten ganz unzweifelhaft; im ersten ist כאשר nach Analogie von V. 9 auszuscheiden (vgl. LXX), ebenso והשלג, wohl eine Glosse eines Abendländers, da der Schnee in Palästina eher gefürchtet als gewünscht wird (vgl. Hiob 38, 22. 23. Ps. 148, 8. Spr. 31, 21).

Str. IX, V. 11 zwei siebenhebige, כן- unbetont wie überall,

vgl. Kap. 54, 9 u. a. Das erſte אשר iſt hier unbetont, wahrſcheinlich wegen der vorangehenden offenen Tonſilbe; bet. כי-אם nach der Regel, wie in V. 10.

Str. X, V. 12 drei vierhebige. Im zweiten ſtört לפניכם den Sinn und das Metrum und iſt gegen Kap. 44, 23; 52, 9; 54, 1 u. a., daher auszuſcheiden. Am Schluſſe l. nach LXX (τοῖς κλάδοις) ירמחאו כפות (Lev. 23, 49) „Zweige". Pſ. 98, 8 iſt eine Hyperbel von Pſ. 47, 2.

Str. XI, V. 13 zwei ſechshebige, ירלה- beide Male unbetont am Schluſſe der Stichen, wegen zu ſchwacher Theſis.

Kap. 56 („Hiſtoriſche Erklärung" S. 133 ff).

Str. I, V. 1 zwei vierhebige. לבוא iſt ebenſo überflüſſig wie es die Symmetrie ſtört und den Ausdruck matter macht; wohl eine erklärende Gloſſe.

Str. II, V. 2 zwei ſiebenhebige, beide mit 3 + 4 Hebungen; bet. ובן אדם.

Str. III, V. 3 drei fünfhebige, der dritte mit 2 + 3 Hebungen; bet. בן הנכר. לאמר iſt nach LXX als Gloſſe auszuſcheiden.

Str. IV, V. 4 zwei fünfhebige, Schluß der erſten Hälfte ישמרו; bet. שבתותי, zu welchem Zwecke את- vorangeht.

Str. V, V. 5 zwei fünfhebige, Schluß des erſten יד; zwiſchen beiden eine ſich abhebende Parentheſe, ein Zuſatz des Gloſſators zur Ausfüllung des Parallelismus.

Str. VI, V. 6 drei fünfhebige, der erſte mit 2 + 3 Hebungen; bet. להיות-לו.

Str. VII, V. 7 drei ſechshebige, der zweite mit zwei Zäſuren; bet. שלחיהם, וזבחיהם, בית תפלה und לכל העמים wegen der drei Theſen.

Str. VIII, V. 8 ein den Abſchnitt abſchließender Langvers.

Str. IX, V. 9—10 vier vierhebige, die ſämtlich aus zweihebigen beſtehen; das zweite כלם fehlt in LXX und iſt als Dittographie des erſten zu ſtreichen, ebenſo die ganz unbegreifliche Wiederholung von כל-חיתו ביער (vielleicht auch vom Gloſſator hinzugefügt, weil ihm der Vers zu kurz ſchien).

Str. X, V. 11 drei vierhebige. Das letzte Wort מקצהו,

für den Sinn und das Metrum störend, fehlt auch in LXX; nach diesen (ἕκαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ) ist אִישׁ-לְלֹוֹ zu lesen und zu betonen. Das letzte Wort des Textes mag auch vom Glossator zur Ausfüllung des Verses beigefügt sein.

Str. XI, V. 12 drei vierhebige. Am Schlusse fehlt ein Wort, und ist wahrscheinlich nach LXX (Alex. περισσῶς σφόδρα) הַרְבֵּה מְאֹד zu lesen; vgl. Gen. 15, 1. 2 Sam. 8, 8. 1 Kön. 5, 9. Neh. 2, 2; 3, 33 u. a.

Kap. 57.

Str. I, V. 1—2 vier fünfhebige, der erste und vierte mit 2 + 3 Hebungen; bet. וְאִישׁ-אֵין, וְאַנְשֵׁי חֶסֶד, עַל-מִשְׁכְּבוֹתָם bei vier Thesen. Der Schluß הֹלֵךְ נְכֹחוֹ überfüllt das Metrum, fehlt in LXX und ist wahrscheinlich vom Glossator hinzugefügt, weil ihm der Vers zu kurz schien. כִּי ist hier ausnahmsweise betont, wahrscheinlich wegen besonderen Nachdrucks.

Str. II, V. 3—4 vier fünfhebige. Der Stichos עַל-מִי תִתְעַנְּגוּ ist mit V. 3 zu verbinden (Duhm); bet. קִרְבוּ הֵנָּה und יִלְדֵי פֶּשַׁע.

Str. III, V. 5 zwei fünfhebige. סְעִיפֵי fehlt in LXX; sie lasen בְּתוֹךְ הַסְּלָעִים (ἀναμέσον τῶν πετρῶν), was auch sinngemäßer scheint.

Str. IV, V. 6 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger; bet. בְּחַלְקֵי נָחַל, הֵם-הֵם, שָׁפַכְתְּ-נָסָךְ.

Str. V, V. 7 zwei fünfhebige; bet. עַל-הַר. Vor גַּם scheint ein Wort, etwa הֲלֹוֹא oder כִּי, ausgefallen zu sein.

Str. VI, V. 8 drei fünfhebige; im dritten ist zu dem nicht verstandenen וּתְכָרֵת die erklärende Glosse אַהֲבַת in den Text geraten; מִשְׁכָּבָם ist jedoch das Objekt zu וּתְכָרֵת. Ezech. 16, 33 wird der Sinn deutlicher ausgedrückt.

Str. VII, V. 9 zwei fünfhebige.

Str. VIII, V. 10 zwei fünfhebige.

Str. IX, V. 11 drei fünfhebige; l. (nach LXX) כִּי-בִי תְכַזְּבִי (2 Kön. 4, 16) und bet. לֹא זָכַרְתְּ als gegensätzlich. Statt des nicht verständlichen מִ֫ומְּכַלֵּם ist wohl מַחְשָׁבָה (nach Neh. 8, 11) וּמוֹעִ(ו)לֶךָּ (V. 12 Schl.) „der beruhigt und dir hilft“ zu lesen.

Str. X, V. 12—13 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; וְלֹא betont bei vier Thesen.

Str. XI, V. 14 zwei vierhebige, ein abgeſchloſſener Spruch (ואמר gehört nicht zur Versbildung); bet. סְלוּ סְלוּ und פַּנּוּ דֶרֶךְ wie Kap. 40, 3.

Str. XII, V. 15 drei ſechshebige; bet. כי-כה-אמר und שכן-עַד. Nach שפל-רוּח iſt אַבִּיט ausgefallen, vgl. Kap. 66, 2. Pſ. 113, 6; ואת iſt dazu die Objektsbezeichnung.

Str. XIII, V. 16 zwei ſechshebige; bet. וְלֹא als gegenſätzlich.

Str. XIV, V. 17 zwei vierhebige; הסתר ואקצף iſt nach Inhalt und Form eine Gloſſe zur Ausfüllung des Verſes.

Str. XV, V. 18 zwei vierhebige; der erſte ſchließt mit ואנחֵהוּ.

Str. XVI, V. 19 zwei fünfhebige, der zweite mit 2 + 3 Hebungen; überſetze: „Er ſchafft, daß die Lippen überſtrömen: (vom Ausruf) Heil! Heil! Zum Nahen und Fernen ſpricht Jahwe: ich werde ihn heilen“.

Str. XVII, V. 20—21 zwei fünfhebige, der zweite mit 2 + 3 Hebungen. Der mittlere Stichos ויגרשו וגו״ iſt nach Inhalt und Form eine Gloſſe, vgl. V. 17.

Kap. 58 („Hiſtoriſche Erklärung“ S. 137 ff.).

Str. I, V. 1 zwei ſechshebige.

Str. II, V. 2 drei ſechshebige; bet. יום-יוֹם („Grundzüge des Rhythmus“. Halle 1875. S. 33. 9) מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק bei drei Theſen (ebendaſelbſt S. 29. 8). אשר überfüllt das Metrum, fehlt auch in LXX und iſt wahrſcheinlich eine erklärende Randgloſſe.

Str. III, V. 3 zwei ſechshebige; bet. עִצְּבִיכֶם (mit Dag. dirimens) bei vier Theſen.

Str. IV, V. 4 zwei ſechshebige; ſtatt לא l. nach LXX (*ἵνατί*) לָמָּה, was auch zum Sinn beſſer paßt.

Str. V, V. 5 drei ſechshebige; bet. יהיה-צוֹם, יום-עִנּוֹת und l. ſtatt הלזה nach LXX (*οὐδ' οὕτως*) לָזֶה לא-תִקְרְאוּ, welches auch einen beſſeren Sinn gibt.

Str. VI, V. 6 drei ſechshebige; nach אבחרהו iſt nach LXX ein Stichos zu ergänzen: אָמַר יְהוָה אֱלֹהִים, und nach וכל-מוטה (LXX *ἄδικον*) das Wort רָשָׁע.

Str. VII, V. 7 zwei ſechshebige; bet. הלוא- und תביא und

l. statt ומבשרך (nach LXX) וּמִבְּנֵי בשרך, wenn nicht לֹא mit Nachdruck betont werden soll.

Str. VIII, V. 8 zwei sechshebige, אז־ unbetont hier und in V. 9, sonst betont; vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 29. Über V. 14 siehe unten.

Str. IX, zwei sechshebige.

Str. X, V. 10 zwei sechshebige; bet. ואפלתך bei vier Thesen.

Str. XI, V. 11 drei elegische Verse, ein siebenhebiger mit 3 + 4 Hebungen und zwei fünfhebige mit 2 + 3. 2 + 3; bet. בצחצחות wegen Verdoppelung der Stammkonsonanten und וכמוצא.

Str. XII, V. 12 zwei siebenhebige; bet. גדר mit Nesiga, wegen des vorangehenden Distinktivus zulässig.

Str. XIII, V. 13 drei siebenhebige, sämtlich mit 3 + 4 Hebungen; im zweiten muß jedoch לקדוש יהוה אֱלֹהֶיךָ gelesen werden.

Str. XIV, V. 14 ein fünfhebiger mit 2 + 3 und ein siebenhebiger mit 4 + 3 Hebungen, ein wenig symmetrischer Vers, der nur noch Kap. 49, 13 und 60, 18 vorkommt. Übrigens weichen V. 13 und 14 auch nach ihrem Inhalte, der Ermahnung zur Sabbatfeier, von den vorangehenden Aufforderungen zur sittlichen Heiligung in Werken der Barmherzigkeit und der Menschenliebe ab; man wird die beiden Verse als spätere Zusätze ansehen müssen. Von anderer Art ist das Verhältnis in Kap. 56. Dort werden Sabbatfeier, Tempeldienst und Opfer vorzüglich den Fremdlingen, den Proselyten, den Eunuchen empfohlen, weil diese auch durch äußere Erkennungszeichen ihre Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde erweisen müssen. Dieses widerspricht durchaus nicht dem höheren religiösen Standpunkt des Deuterojesaja.

Kap. 59 („Historische Erklärung" S. 139 ff.).

Str. I, V. 1—2 drei sechshebige, der dritte mit zwei Zäsuren. Die Partikel zu Anfang der beiden ersten Verse ist unbetont, dagegen bet. עונתיכם und וחטאותיכם wegen der drei und vier Thesen; die Verbindung des Partizips mit היה, in der Poesie ungewöhnlich, fehlt auch in LXX und ist eine Glosse des aramaisierenden Erklärers.

Str. II, V. 3 zwei sechshebige; bet. ואצבעֹתיכֶם bei vier Thesen und שפתֹותיכֶם des Reims wegen.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige; bet. אֹין („Stud. u. Krit." 1897, S. 23. 1) und והוליד-אֹון.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige.

Str. V, V. 6 zwei sechshebige; bet. ולֹא zu Anfang des Stichos nachdrucksvoll bei drei Thesen und מַעֲשֵׂי אֹון.

Str. VI, V. 7 zwei sechshebige; bet. דם-נקִי.

Str. VII, V. 8 zwei sechshebige; bet. כל-דרך-בֹהּ.

Str. VIII, V. 9 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige. Das unverständliche באשמנים scheint aus zwei Worten entstanden zu sein, wie auch das Metrum vermuten läßt (vielleicht aus בָּא שִׁמְשֵׁנוּ), und כמתים ist als eine Brachylogie zu fassen = כַּאֲשֶׁר הָיִינוּ מֵתִים (Gr. § 118. 6).

Str. X, V. 11 zwei sechshebige.

Str. XI, V. 12 zwei sechshebige. Am Schlusse fehlt jedoch ein zweihebiger Stichos; vielleicht ist עָצְמוּ מִסַּפֵּר (Ps. 40, 6) ausgefallen.

Str. XII, V. 13 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren.

Str. XIII, V. 14 zwei sechshebige.

Str. XIV, V. 15 zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. XV, V. 16 zwei sechshebige, das erste אֹין hier vor einer Tonsilbe betont, weil es Verbalbedeutung hat.

Str. XVI, V. 17 zwei sechshebige. תלבשת, welches sonst nicht vorkommt, stört den Sinn und das Metrum, fehlt auch in LXX und ist offenbar verschrieben.

Str. XVII, V. 18 zwei fünfhebige mit 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen. Das zweite unverständliche und grammatisch unmögliche כעל ist entweder aus dem ersten verschrieben oder aus כֵּן korrumpiert. Die vom Übrigen abweichende Strophe soll wahrscheinlich den Übergang zu einer neuen Gedankenreihe bezeichnen.

Str. XVIII, V. 19 zwei sechshebige; bet. נססה-בו. Die Nesiga unterbleibt wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe.

Str. XIX, V. 20—21 vier sechshebige mit einem schließenden vierhebigen, der zweite und vierte mit zwei Zäsuren; bet. ולשבי-פֹשע, נאם-יהוֹה (vgl. Kap. 55, 8) und ומפי-זֹרע. Darüber,

daß mit der angeredeten Person nur der Erlöser, der Knecht Gottes, gemeint sein kann, vgl. „Historische Erklärung“ S. 142 f.

Kap. 60.

Str. I, V. 1 zwei vierhebige, Eingangsstrophe.

Str. II, V. 2—3 drei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; bet. יִכְסֶה אֶרֶץ. Der Artikel vor חשך, welchen Duhm streichen will, ist des Metrums wegen, als These zwischen zwei Tonsilben, notwendig; vgl. השמש V. 19.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren. כלם, welches das Metrum überfüllt und auch in LXX fehlt, ist wahrscheinlich aus Kap. 49, 18 entlehnt, woselbst es für die fünfhebigen Verse nicht zu entbehren war. Die Mehrhebung kann jedoch auch den Beginn des neuen Abschnittes markieren.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige; bet. חיל־גוים und המון־ים.

Str. V, V. 6 zwei und mit Emendation drei sechshebige; vor dem letzten Stichos scheint ein Stichos, etwa עוֹלוֹת וּזְבָחִים יַקְרִיבוּ, ausgefallen zu sein, wie auch der Parallelismus fordert.

Str. VI, V. 7 zwei sechshebige, bet. יקבצו־לְךָ, oder wie in V. 4ª.

Str. VII, V. 8—9 vier sechshebige; bet. אל־ארבתיהם bei vier Thesen.

Str. VIII, V. 10 zwei sechshebige; bet. חֶמְתִּיתִיךָ und רְחַמְתִּיךָ zur Hervorhebung des Doppelreims, vgl. Kap. 59, 3.

Str. IX, V. 11 zwei sechshebige, חֵיל betont gegen V. 5 wegen vorangehender These.

Str. X, V. 12 zwei vierhebige; der erste endigt mit יעבדוך.

Str. XI, V. 13 zwei vierhebige und ein sechshebiger, vgl. V. 19.

Str. XII, V. 14 zwei fünfhebige und ein siebenhebiger; bet. כל־(הַ)מְנַאֲצֶיךָ bei vier Thesen.

Str. XIII, V. 15 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren.

Str. XIV, V. 16 zwei sechshebige; l. כי־יהוה (אני ist aus Kap. 49, 26 entlehnt).

Str. XV, V. 17 drei sechshebige; bet. אביא־כֶסֶף und diesem analog אביא־זָהָב, wenn nicht eine Mehrhebung im ersten Stichos wie in V. 4 angenommen wird. Nach ונגשיך scheint אֲנָשִׁים ausgefallen zu sein.

Str. XVI, V. 18 ein ſiebenhebiger und ein fünfhebiger; vgl. Kap. 49, 13.

Str. XVII, V. 19 drei fünfhebige (im zweiten iſt nach לָךְ nach LXX [τὴν νύκτα] הַלַּיְלָה ausgefallen) mit 2 + 3 Hebungen; bet. nach M. T.

Str. XVIII, V. 20 ein fünfhebiger und ein ſiebenhebiger, vgl. V. 18.

Str. XIX, V. 21 zwei fünfhebige mit 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen; bet. יִרְשׁוּ-אֶרֶץ und vgl. Pſ. 37, 9. 11. 29.

Str. XX, V. 22 ein ſechshebiger mit einem ſchließenden vierhebigen; vgl. Kap. 59, 21; 65, 9.

Kap. 61 („Hiſtoriſche Erklärung" S. 143 ff.).

Str. I, V. 1—2 zwei vierhebige und drei ſechshebige; die Eingangsſtrophe der zwei vierhebigen wie Kap. 60, 1. Der erſte ſechshebige beginnt mit לִבְשַׂר, die Hälfte ſchließt mit שְׁלָחָנִי, der ganze mit לְנִשְׁבְּרֵי לֵב, vor לֶאֱסוּרִים fehlt לֵאמֹר (Kap. 49, 9), da לִקְרָא ein ſtehender Ausdruck für דְּרוֹר (Lev. 25, 10. Jer. 34, 8. 17) als Zeugma wohl nicht anzunehmen iſt. In V. 2 iſt der Stichos וְיוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ eine Zutat des Gloſſators zur Ergänzung des Parallelismus aus Kap. 34, 8. Der Stichos überfüllt nicht nur das Metrum, ſondern widerſpricht auch dem Charakter des Ebed Jahwe, der hier im Geiſte von Kap. 42 und 49 ſpricht (vgl. „Hiſtoriſche Erklärung"); bet. שְׂחָה רָצוֹן, der Vers hat zwei Zäſuren.

Str. II, V. 3 vier ſechshebige; das ſtörende לָתֵת לָהֶם gehört vor שָׂמֵן שָׂשׂוֹן. Der Vers hat zwei Zäſuren. Nach תְּהִלָּה fehlt ein Wort, wahrſcheinlich וְכָבוֹד; bet. אֵילֵי-צֶדֶק, auch in LXX fehlt der Artikel.

Str. III, V. 4 zwei ſechshebige.

Str. IV, V. 5 zwei vierhebige.

Str. V, V. 6 drei vierhebige; bet. חֵיל-גּוֹיִם wie Kap. 60, 11.

Str. VI, V. 7 ein ſechshebiger und zwei vierhebige.

Str. VII, V. 8 zwei ſiebenhebige mit 4 + 3 und 3 + 4 Hebungen.

Str. VIII, V. 9 zwei ſiebenhebige; bet. וְצֶאֱצָאֵיהֶם bei vier Theſen und כָּל-רֹאֵיהֶם bei drei Theſen.

Str. IX, V. 10 drei sechshebige; bet. בגדי-ישע.

Str. X, V 11 zwei sechshebige; ארני überfüllt das Metrum.

Kap. 62.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige.

Str. II, V 2–3 zwei sechshebige; l. וְכֹל הַמּוֹלְכִים bei vier Thesen und bet. וקרא-לך und פי-יהוה (nach M. T. ein sechshebiger und zwei vierhebige).

Str. III, V. 4 drei fünfhebige; bet. לך-עוד, so daß keine drei Hebungen aufeinander folgen. Das zweite לא-יאמר עוד ist Dittographie.

Str. IV, V. 5 zwei fünfhebige; bet. ומשוש-חתן.

Str. V, V. 6 drei vierhebige.

Str. VI, V 7 zwei vierhebige, deren erster mit עד-יכונן schließt; l. (nach LXX) דִּבְּרוּ לָכֶם.

Str. VII, V. 8 drei fünfhebige; bet. דגנך עוד und יגעת-בו.

Str. VIII, V 9 zwei vierhebige.

Str. IX, V. 10 zwei sechshebige. סלו סלו fehlt in LXX, überfüllt das Metrum und ist eine Reminiszenz aus Kap. 57, 14; bet. פַּנּוּ דֶרֶךְ wie Kap. 40, 3; 57, 14.

Str. X, V. 11 drei fünfhebige; bet. לבת ציון wegen des vorangehenden ל und הִנֵּה ישעך-בא.

Str. XI, V. 12 zwei fünfhebige; l. עַם-קֹדֶשׁ (Ex. 19, 6). Der Artikel fehlt auch in LXX und ist gegen den Sprachgebrauch.

Kap. 63 („Historische Erklärung" S. 148 ff.).

Str. I, V. 1 drei sechshebige; am Schluß l. nach LXX (*δικαιοσύνην καὶ κρίσιν*) רַב בְּמִשְׁפָּט לְהוֹשִׁיעַ, was auch sprach- und sinngemäßer ist.

Str. II, V. 2—3 vier sechshebige. Im dritten ist nach LXX (*ὡς γῆν*) כְּבוֹר עָפָר zu ergänzen. Der Vers hat zwei Zäsuren; bet. וְכֹל wegen der drei Thesen.

Str. III, V. 4–6 vier sechshebige; in V. 6 überfüllt ואשכרם בחמתי das Metrum, fehlt auch in LXX und ist auch nach dem Sinn unpassend. Wahrscheinlich rührt es vom Glossator her, der in der Bestrafung der Heiden kein Maß hat.

Str. IV, V. 7 zwei fünfhebige schließen einen siebenhebigen ein. אשׁר ist beide Male betont, wie überall; bet. כעל-כל.

Str. V, V. 8 zwei fünfhebige; der zweite schließt nach LXX mit בכל-צרתם in V. 9.

Str. VI, V. 9 drei vierhebige in zweihebigen Stichen; l. nach LXX לא-צר ומלאך (οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος) und bet. בחמלתו.

Str. VII, V. 10 zwei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen.

Str. VIII, V. 11 drei fünfhebige; l. משה וְעמו und bet. ימי עולם.

Str. IX, V. 12 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger.

Str. X, V. 13—14 drei fünfhebige, der erste und dritte mit 2 + 3 Hebungen; bet. רוח-יהוה (כֵּן- ist unbetont wie überall, vgl. Kap. 52, 14. 15) und שם-תפארת.

Str. XI, V. 15 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren. Die Schlußworte stören den Sinn. Sie müßten jedenfalls אֲשֶׁר אֵלֵינוּ התאפקו lauten, sind aber jedenfalls überflüssig und abschwächend und stören das Metrum. Vielleicht hat sie ein Glossator für seine Person hinzugefügt.

Str XII, V. 16 zwei sechshebige, der erste dreiteilig

Str. XIII, V 17 ein siebenhebiger und ein fünfhebiger.

Str. XIV, V. 18—19 drei siebenhebige; bet. עם קדשך und לוא.

Kap. 64 („Historische Erklärung" S. 148 ff.).

Str. I, V. 1 zwei sechshebige; bet. תבעה אש.

Str. II, V. 2ᵃ—3 zwei sechshebige; der Stichos 2ᵇ ist offenbar verschrieben aus Kap 63, 19 Schluß, der zweite dreiteilig.

Str. III, V. 4 zwei sechshebige [1], der erste dreiteilig.

Str. IV, V. 5 zwei sechshebige.

---

1) Statt שש, das keinen passenden Sinn gibt, l. תָּם. Die beiden Buchstaben מ und ש sind ursprünglich ganz gleich in den Zügen und nur in ihrer Stellung verschieden gewesen, wie das große griechische Alphabet noch erkennen läßt. Nach Verwechselung des zweiten Buchstaben mußte auch der erste verwandelt werden, um nur ein vorhandenes Wort herzustellen. Am Schlusse dieses Verses ist wohl בהם עֲלָה(ם) וַנִּרְשַׁע zu lesen: „bei ihnen (den Gottlosen) war das Unrecht, und wir sind die Schuldigen geworden".

Str. V, V. 6 zwei ſechshebige; bet. ואין und ביד.

Str. VI, V. 7^{ab} zwei vierhebige zum Beginn eines neuen Abſchnitts (des Gebets). Der Schlußſtichos iſt verſchrieben; er gehört zum Schluß des V. 8.

Str. VII, V. 8. 7^{c} zwei ſechshebige.

Str. VIII, V. 9 zwei fünfhebige, ein Klagevers. Nach קדשׁך ſcheint ein Wort ausgefallen zu ſein, vielleicht וְתִפְאַרְתֶּךָ.

Str. IX, V. 10—11 drei ſechshebige.

Kap. 65.

Str. I, V. 1 zwei ſechshebige, לֹא betont als gegenſätzlich bei drei und vier Theſen.

Str. II, V. 2 zwei ſechshebige; l. nach LXX סוֹרֵר וּמוֹרֶה (Deut. 21, 18. 20. Jer. 5, 23. Pſ. 78, 8) und bet. מחשׁבתיהם bei drei Theſen (zwei ſchweren).

Str. III, V. 3—4^{a} drei vierhebige. תמיד überfüllt das Metrum und ſtört die Symmetrie mit dem vorangehenden und den nachfolgenden Sätzen, die mit dem Partizip anfangen; es iſt wahrſcheinlich aus V. 2^{b} verſchrieben.

Str. IV, V. 4^{bc}—5 drei ſechshebige.

Str. V, V. 6—7^{a} zwei ſechshebige. Der erſte ſchließt mit שלמתי, die erſte Hälfte des zweiten mit עונתיכם, die zweite mit יחדו; der Einſchub אמר יהוה ſteht parenthetiſch außerhalb der Versmeſſung.

Str. VI, V. 7^{bc} zwei fünfhebige; vor על-חיקם iſt ושלמתי wie am Schluß von V. 6 zu ergänzen.

Str. VII, V. 8—9 je zwei vierhebige ſchließen zwei ſechshebige ein, wodurch die Symmetrie gewahrt wird. Die Einleitungsworte nach Kap. 42, 5; bet. כי-ברכה בו.

Str. VIII, V. 10 ein dreiſtichiſcher Langvers zum Abſchluß des Abſchnitts; der mittlere Stichos hat eine Hebung mehr, die jedoch die Symmetrie nicht ſtört.

Str. IX, V. 11 zwei ſechshebige.

Str. X, V 12 drei ſechshebige; ולא iſt beide Male betont als gegenſätzlich bei vier Theſen, dagegen יקי- (einſilbiges Segolat) unbetont im Auftakt.

Str. XI, V. 13—14 fünf fünfhebige, die Einleitungsworte wie in V. 8; bet. מכאב-לֵב und ומשבר-רוח (einsilbiges Segolat).

Str. XII, V. 15 drei vierhebige. Der Sinn wie das Metrum verlangen nach יהוה ein Wort wie כָּכֶם oder כָּהֶם; es ist der Ausdruck für den üblichen Fluch.

Str. XIII, V. 16 drei fünfhebige, der erste und zweite mit 2 + 3 Hebungen; אשר vor dem Partizip ist sprachwidrig, stört die Symmetrie mit dem parallelen Stichos und fehlt auch in LXX. Wahrscheinlich ist es vom Glossator, dem die fünfhebigen Verse unbekannt waren, hinzugefügt, um die beiden ersten Stichen in der Wortzahl auszugleichen.

Str. XIV, V. 17 zwei sechshebige, der erste mit zwei Zäsuren; וְלֹא betont als gegensätzlich bei drei Thesen.

Str. XV, V. 18 zwei sechshebige, der zweite mit zwei Zäsuren; bet. כי-אם-שִׁישׁוּ.

Str. XVI, V. 19 zwei vierhebige; bet. בה־עוֹד und beide Male קול־.

Str. XVII, V. 20 vier vierhebige; bet. עוד-עוֹל, so daß keine drei Tonsilben aufeinander folgen.

Str. XVIII, V. 21 zwei vierhebige; nach בתים lasen die LXX וְהִמָּה יֵשְׁבוּ (*καὶ αὐτοὶ ἐνοικήσουσι*), was sowohl dem Sinne wie dem Metrum entspricht.

Str. XIX, V. 22 vier vierhebige, לֹא beide Male als gegensätzlich betont.

Str. XX, V. 23 drei vierhebige. Mit dem dritten ist das erste Wort von V. 24 zu verbinden; l. וצאצאיהם אתם יִהְיוּ.

Str. XXI, V. 24 zwei vierhebige; bet. עוד-הֵם.

Str. XXII, V. 25 drei vierhebige; bet. יֹאכל תֶּבֶן. Der Stichos ונחש עפר לחמו ist für den Zusammenhang und das Metrum störend und wahrscheinlich eine Randglosse. Die zwei Schlußworte stehen außerhalb der Versmessung.

Kap. 66.

Str. I, V. 1 zwei sechshebige, der erste dreiteilig. Ausnahmsweise (vgl. Kap. 42, 5) gehören hier die Einleitungsworte zur Versbildung; bet. כה-אמר, הדום-רגליו, אי-זה-בית.

Str. II, V. 2 zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. III, V. 3 drei siebenhebige, alle drei mit 3 + 4 Hebungen; bet. ובשקוציהם bei vier Thesen.

Str. IV, V. 4 drei siebenhebige, der erste und zweite mit 4 + 3, der dritte mit 3 + 4 Hebungen; bet. בתעלליהם bei vier Thesen und die Negationen ולא und לא als gegensätzlich.

Str. V, V. 5 ein vierhebiger Einleitungsvers, der sich ohne Parallelismus abhebt, und zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. VI, V. 6 zwei fünfhebige mit 3 + 2 und 2 + 3 Hebungen.

Str. VII, V. 7 zwei fünfhebige. Nach ילדה fehlt ein zweihebiger Stichos, vielleicht ותכחד בן (Hiob 39, 3); bet. יבוא-חבל.

Str. VIII, V. 8 vier vierhebige; der erste schließt mit כאלה. Beide -מי sind hier ausnahmsweise („Theol. Stud. u. Krit." 1897, S. 25. 4) unbetont; bet. קעם-אחת.

Str. IX, V. 9 zwei fünfhebige, -ולא wegen des Hiatus unbetont.

Str. X, V. 10 zwei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen.

Str. XI, V. 11 zwei fünfhebige.

Str. XII, V. 12 drei fünfhebige, die Einleitungsworte nach Kap. 42, 5 (gegen V. 1). Nach שוטח fehlt ein Wort, vielleicht אביא. Statt וינקתם l. nach LXX (τὰ παιδία αὐτῶν) וְיֹנְקֹתֶיהָ, welches mit צד verbunden werden muß.

Str. XIII, V. 13 zwei fünfhebige, der erste mit 2 + 3 Hebungen; nach כאיש ist אֶבֶל ausgefallen.

Str. XIV, V. 14 ein siebenhebiger mit 3 + 4 Hebungen und ein fünfhebiger; bet. ועצמותיכם.

Str. XV, V. 15 zwei fünfhebige; bet. כי-הנה-יהוה mit Auftakt.

Str. XVI, V. 16 zwei fünfhebige. Dem zweiten fehlt der Schlußstichos, vielleicht um den Abschluß des Abschnitts zu markieren.

Str. XVII, V. 17 zwei siebenhebige; bet. והמעדרים (vier Thesen) und אכלי-בשר.

Str. XVIII, V. 18 ein fünfhebiger und ein siebenhebiger; der fünfhebige schließt mit ומחשבתיהם (vier Thesen). Nach אנכי muß אֶעְשֶׂה (V. 16ᵃ) ausgefallen, dagegen באה, das keinen Sinn gibt und auch in LXX fehlt, aus der nachfolgenden Zeile verschrieben sein; bet. את-כל bei drei schweren Thesen.

Str. XIX, V. 19 zwei siebenhebige (beide mit 3 + 4 Hebungen;

der erste schließt mit הגוים, der zweite mit ויין) und zwei fünfhebige, beide mit 2 + 3 Hebungen.

Str. XX, V. 20 fünf fünfhebige, der vierte mit 2 + 3 Hebungen. Im fünften ist nach LXX (*μετὰ ψαλμῶν*) nach טהור das Wort ובמזמרות ausgefallen; dagegen ist im ersten Stichos כל nach LXX zu streichen.

Str. XXI, V. 21—22 vier fünfhebige, im ersten (mit 2 + 3 Hebungen) ist am Schluß נאם-יהוה statt אמר-יהוה, und im vierten (mit 2 + 3 Hebungen) אמר-יהוה statt נאם יהוה zu lesen; vgl. LXX.

Str. XXII, V. 23 zwei sechshebige, der zweite dreiteilig.

Str. XXIII, V. 24 zwei sechshebige, beide dreiteilig; der letzte Teil mit einer Mehrhebung zum Abschluß.

Register

der verschiedenen metrischen Verse und der Emendationen.

Kap.	Verse des M. T.	Sechshebige	Fünfhebige	Siebenhebige	Vierhebige	Zweihebige	Langverse, drei dreiheb.	Summa	Emendationen.
40	31	20	18	5	3		3	49	6
41	29	29	15	7			3	54	6
42	25	17	11	1	10		4	43	8
43	28	41	3				3	47	7
44 V. 1–23	23	18	17	5	7		1	48	7
44, 24–28	30	21	34		3			58	6
45									
46	13	5	8	2	8		1	24	4
47	15	4	29			10		43	4
48	22	13	7		10		6	36	7
49	26	29	18	1	3		3	54	7
50	11	8	16		2	5		31	5
51	23	17	27		5			49	9
52 V. 1–12	12	11	6		3	7	1	28	4
52, 13–15	15	21		4	9			34	7
53									
54	17	20			8		3	31	6
Übertrag	320	274	209	25	71	22	28	629	93

Kap.	Verse des M. T.	Sechshebige	Fünfhebige	Siebenhebige	Vierhebige	Zweihebige	Langverse, drei dreiheb.	Summa	Emendationen.
Übertrag	320	274	209	25	71	22	28	629	93
55	13	5	3	11	5		1	25	6
56	12	3	12	2	12		1	30	6
57	20	10	26	1	6			43	5 (2 Parenthesen)
58	14	25	3	6				34	6
59	21	39							4
60	22	25	9	2	6			42	4
61	11	15		4	7			26	5
62	12	6	10	3	5			24	8
63	19	17	14	7	3			41	4
64	11	15	2		2			19	3
65	25	22	9		29		1	61	7
66	24	18	22	8	7		1	56	8
Summa	524	474	319	69	153	22	32	1030	154

2.

Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs.

Von

Prof. V. Ryssel in Zürich.

In einer arabischen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek (Fonds Arabe 50), die wahrscheinlich aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts stammt, findet sich „die Geschichte des Königs Salomo und des Weibes Jesus', des Sohnes Sirachs", als Anhang zu einer Sammlung von „Weisheitsbüchern", welche folgende Schriften enthält: Das Buch Jesus Sirach, die Weisheit Sa-

lomos, eine Einleitung zur Weisheit Salomos, die Sprüche Salomos, das Buch Kohelet und das Hohelied. Dazu lautet die Überschrift zum Buche Jesus Sirach: „Buch Jesus' des Sohnes Sirachs, des Schreibers (bezw. ‚Kanzlers') des Salomo, Sohnes Davids, des Königs von Israel zu Jerusalem." Wir dürfen daraus wohl den Schluß ziehen, daß der naheverwandte Inhalt der Weisheitssprüche des kanonischen Spruchbuches und des Buches Jesus Sirach die Veranlassung zu dieser einen groben Anachronismus in sich schließenden Verknüpfung des Jesus Sirach mit dem Könige Salomo als dem Schöpfer der Weisheitsliteratur gegeben hat.

Obwohl nun die „Erzählung von dem Könige Salomo und dem Weibe des Jesus Sirach", auch abgesehen von jenem Anachronismus, keinen hohen literarischen Wert besitzt, so ist dieser sehr späte und wilde Schößling der apokryphischen Literatur doch einer Mitteilung und Besprechung wert, teils, weil er bei den orientalischen Christen in hohem Ansehen stand, wie das verhältnismäßig häufige Vorkommen der Erzählung in arabischen Handschriften zur Genüge beweist, teils aber auch deshalb, weil sich die Vorlagen nachweisen lassen, aus denen man die harmlose „Geschichte" zusammengestellt hat.

Im wesentlichen den gleichen Inhalt hat die „Erzählung vom Könige und dem Weibe des Wesirs" in dem von Habicht und Fleischer herausgegebenen Texte von „Tausend und Einer Nacht" (Breslau, XII. B. [1843], S. 251—255), der in der deutschen (nicht wörtlichen) Übersetzung der genannten Ausgabe von Max. Habicht, Fr. H. von der Hagen und Karl Schall (Breslau, 15. Bändchen [1840], S. 109 — 111) enthalten ist, während z. B. in der neuesten Übersetzung von „Tausend und Einer Nacht", die Max Henning (in den Reklam-Heften) angefertigt hat, die gleiche „Erzählung von dem Könige und der Frau des Kämmerers" (Leipzig, XIX. [Nachtrag, 2. Teil], S. 18 f.) nur die 2. Hälfte der Erzählung bietet. Es entspricht dies in der Hauptsache dem syrischen Texte des Sindban (deutsch bei Bäthgen, Sindban oder die sieben weisen Meister, Leipzig, 1878, S. 14), wogegen die arabische Rezension der „Sieben Wesire" eher mit unserer

Erzählung übereinstimmt. Diese setzt sich nämlich aus zwei Teilen zusammen, die anderwärts noch getrennt vorkommen: aus der Erzählung von den verschiedenen Gerichten von gleichem Geschmacke und aus der von der Löwenspur, deren Hauptzug sich auch in einer als historisch auftretenden Erzählung findet, die zwei arabische Schriftsteller des 9. Jahrhunderts von dem Perserkönige Chosrau Parwêz überliefern (s. Nöldekes Rezension der obengenannten Schrift Bäthgens in ZDMG. XXXIII [1879], S. 523 f.). Ja, in der Gestalt, in welcher sich die Erzählung in der Comedia Milonis bei Mathieu de Vendôme (s. Moritz Haupt, Exempla poesis latinae medii aevi, Wien 1834, S. 19—28) zeigt, trägt die Frau noch den (besonders in arabischer Schrift ziemlich ähnlichen) Namen Afra, während der König von Konstantinopel der Held ist [1]).

Bei der Herübernahme dieser echt orientalischen Erzählung in das christliche Literaturgebiet ist man möglichst bemüht gewesen, die in der Leichtfertigkeit der Sitten an den orientalischen Höfen wurzelnden Voraussetzungen der Erzählung und den sinnlichen Tenor der Erzählung teils ganz wegzulassen, teils zu verwischen und zu mildern. Diesem Streben ist nun wunderlicherweise auch die Ausdeutung der Pointe der Erzählung von den verschiedenen Gerichten mit dem gleichen Geschmacke zum Opfer gefallen, die in „Tausend und Einer Nacht" von dem Weibe des Wesirs mit den Worten vorgetragen wird: „O König, dies (d. h. die Verschiedenheit der neunzig aufgetragenen Gerichte von gleichem Geschmacke) entspricht deinen Verhältnissen; denn in deinem Schlosse sind neunzig Mädchen von verschiedenem Aussehen, während ihr Geschmack der gleiche ist." Neu eingefügt ist die aus Sir. 10, 9 entlehnte Schilderung der Niedrigkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur (in § 27), die jedenfalls zugleich eine Probe von der Weisheit des Weibes des Verfassers des berühmten Weisheitsbuches geben soll. Dagegen ist es wohl nur ein zu-

1) Weitere Literatur über das Vorkommen der beiden sehr bekannten Erzählungen findet sich auf Grund von Mitteilungen von René Basset in dem Aufsatze von Israel Lévi in der „Revue des Études Juives" (XLIII, p. 236), von dem noch die Rede sein wird.

fälliges Zuſammentreffen, daß die, allerdings ſchon in der Vorlage enthaltene, Liſt des Königs, durch die er ſeinen Weſir vorübergehend aus der Stadt entfernt, an die Hinterliſt erinnert, mit der David den Uria aus dem Wege räumt.

Die beiden Rezenſionen des arabiſchen Textes ſind von Margaret Dunlop Gibſon in den Studia Sinaitica No. VIII (p. 58—67) herausgegeben worden. Die untenſtehende deutſche Überſetzung ſchließt ſich auch in der äußeren Anordnung jener Textausgabe an, inſofern ſich beide Texte wie in den Studia Sinaitica gegenüberſtehen. Dabei habe ich aber die Vergleichung durch Hinzufügung von Paragraphenziffern und durch genauere Zuſammenſtellung der korreſpondierenden Abſchnitte weſentlich erleichtert. Meine Überſetzung wurde im Auguſt 1901 angefertigt, wie ſich aus meiner Beſprechung der Studia Sinaitica No. VIII (—X) in der „Theol. Literaturzeitung“ (1902, Nr. 3, Sp. 86—89) ergibt. Seitdem hat Israel Lévi im Oktober-Dezember-Hefte der Revue des Études Juives (Tome XLIII, No. 86, p. 232—235) eine von Seligſohn angefertigte franzöſiſche Überſetzung veröffentlicht, in der ziemlich willkürlich aus den drei Textrezenſionen, die ihm vorlagen, ein einheitlicher Text (mit Varianten unter demſelben) kompiliert worden iſt, ſo daß meine möglichſt wortgetreue getrennte Wiedergabe der beiden von Frau M. D. Gibſon veröffentlichten Textrezenſionen auch nach jener Veröffentlichung durchaus nicht überflüſſig iſt. Für den, der meine Überſetzung mit dem Urtexte vergleichen will, ſei noch bemerkt, daß der Text mehrfach verbeſſerungsbedürftig iſt, und daß das arabiſche Idiom ſehr ſtark mit Aramaismen durchſetzt iſt, ganz abgeſehen davon, daß ſich auch die genuin arabiſchen Beſtandteile dieſes Dialektes ziemlich weit von der klaſſiſchen Schriftſprache entfernen.

Der die rechte Seite einnehmende Text iſt der Karſchunihandſchrift Ms. Fonds Syriaque 179 der Pariſer Nationalbibliothek entnommen, der links ſtehende der oben erwähnten Handſchrift Ms. Fonds Arabe 50. Seligſohn hat noch die arabiſche Handſchrift Ms. 132 herangezogen; doch ſind die wenigen von ihm angeführten Varianten nicht mitteilenswert. Frau M. D. Gibſon hat noch eine arabiſche Kopie aus dem Kloſter Deir Abu Macar

in der Nitrischen Wüste verglichen, notiert aber gleichfalls nur ganz unwesentliche Textvarianten (Studia Sinaitica No. VIII, p. XIII). Ebenso sah sie in dem Kloster Deir es-Suriani eine weitere Rezension der Aphikia-Erzählung als Anhang zu einer Zusammenstellung der Sprüche Salomos, des Hohenliedes und der Weisheit Jesus Sirachs, ebenso wie der Text in der oben genannten Pariser Karschuni-Handschrift einen Anhang zu der arabischen Übersetzung des Buches Jesus Sirach vom Bischof Basilius von Tiberias bildet. Es ist wohl nicht zu gewagt, wenn wir annehmen, daß eine genaue Vergleichung aller dieser Handschriften doch manche Handhaben zur Verbesserung des Textwortlautes bieten würde.

59 Erlebnis des Weibes Jesus', des Sohnes Sirachs, mit Salomo, dem weisen Könige, dem Sohne Davids.

[1] Es heißt: Nachdem der weise König Salomo, der Sohn Davids des Propheten, von dem Weibe Jesus', des Sohnes Sirachs, seines Wesirs, erfahren hatte, daß sie an Schönheit und Anmut reich, von voller Gestalt, von blendender Erscheinung, von vollendetem Wuchse, von gesundem Verstande, von überreicher Einsicht und Weisheit, liebenswürdig in der Unterhaltung, scharfsinnig in der Ausdrucksweise, [kurz] ihrer ganzen Veranlagung nach in allen Beziehungen schöner als die anderen Weiber und alle Israelitinnen und alle Bewohner Jerusalems sei, [2] da wünschte er sich, sie persönlich kennen zu lernen und sich mit ihr zu unterhalten und mit ihr zusammenzukommen und bei ihr zu sein, um sich von [diesen] ihren Eigenschaften und von dem Umfange dessen, was sie sich an Einsicht und Weisheit angeeignet hatte, zu überzeugen. [3] So sandte er einen Diener von seinen Vertrautesten, der sein Geheimnis wohl verwahrte, zu ihr, indem er ihr sagen ließ: „Der König will mit dir zusammenkommen, um sich mit dir zu unterhalten." [4] Und als sie diese Rede von dem Diener aus dem Munde des Königs gehört hatte, da ward ihr Herz beklommen und sie seufzte tief auf aus dem tiefsten Innern ihres Herzens; [5] und sie sprach zu dem Diener: „Sage meinem Herrn, dem Könige: Deine erfahrene Weisheit hat schon die ganze Welt durchdrungen. [6] Wie ist dieser schlechte, geringe Gedanke in dein Herz gekommen, während doch das Übermaß deines Wissens und deiner Bildung [sogar schon] Unwissende und Dumme weiser gemacht hat als bewährte Weise? [7] Aber, wenn dies [wirklich] dein Wille ist, so ist es nötig, daß mein Herr diesen Gedanken zurückhalte und ihn nicht verwirkliche, ...[1]) damit es nicht zu einem Skandal komme. Nicht kannst du dabei zurückholen, was einmal

1) Hier wird nach Kod. 50 zu ergänzen sein: „solange mein Mann in der Stadt ist".

Aphikia. 58

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des einen Gottes, beginnen wir mit der Übertragung der Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus', des Sohnes Sirachs, des Wesirs des Königs Salomo, des Sohnes Davids, des Königs der Israeliten.

[1] Es heißt: Da hörte Salomo der Weise rücksichtlich der Aphikia, des Weibes Jesus', des Sohnes Sirachs, seines Schatzmeisters und Wesirs, daß unter den Weibern der Israeliten und in ganz Jerusalem keine von so vollendeter Schönheit des Körpers und solcher Weisheit des Verstandes sei wie sie.

[2] Und er trug Verlangen, sie zu sehen und sich mit ihr zu unterhalten, um den Umfang ihrer Weisheit kennen zu lernen.

[3] Und er sandte zu ihr einen Sklaven [1]), der der Vertraute seiner Geheimnisse war, indem er ihr sagen ließ: „Ich sehne mich danach, mit dir zusammenzukommen und mich mit dir zu unterhalten." [4] Und nachdem der Verschnittene zu ihr gegangen war und ihr das Wort des Königs berichtet hatte, da ward ihr Herz traurig und sie seufzte. [5] Und sie sprach zu dem Hofmann: „Sage meinem Herrn, dem Könige: Deine Weisheit hat schon die ganze Welt erfüllt. [6] Und wie hast du diesem Gedanken Raum geben können, daß er in deinem Herzen aufsteigen konnte, da doch deine Belehrung [sogar] den Törichten weise macht? [7] Doch wenn es dein Wille ist, so will ich mit diesem schlechten Gedanken einverstanden sein; nur möge er nicht ausgeführt werden, während mein Mann in dieser

1) Das Wort saqlâbijj bezeichnet eigentlich s. v. a. „Slave"; da wir aber wissen, daß die Germanen ihre slavischen Kriegsgefangenen nicht bloß nach Frankreich, England und Italien, sondern auch bis Konstantinopel verkauften, so dürfen wir auch nicht bezweifeln, daß die Bezeichnung „Slave"

[voreilig] geſchehen iſt." [8] Und nachdem der Vertraute mit dieſer Auskunft zum Könige zurückgekommen war, da erwog der König dieſe Rede; und er wandte Liſt an, um ihren Gatten auf die Reiſe zu ſchicken. [9] So kam er unterdeſſen mit ihrem Gatten
61 Jeſus, [61] ſeinem Weſir, zuſammen, indem er zu ihm ſagte: „Wiſſe, mein Sohn, daß wir dringende Geſchäfte bei dem Könige der Stadt Tyrus haben; und ich ſehe nicht, daß ich in dieſer Angelegenheit einen anderen als dich ausrüſten könnte, da ich weiß, wie deine Zuſammenkunft und deine Unterredung verlaufen wird." [10] Da ſprach zu ihm Jeſus: „Es lebe mein Herr, der König, in Ewigkeit! Es geſchehe entſprechend dem, was du geſagt haſt." [11] Da machte der König Briefſchaften zurecht; und Jeſus nahm ſie in Empfang und ritt und reiſte, unter glänzender Ehrung, [ausgeſtattet] wie ein Königsſohn mit ſchönen und kunſtvollen Geräten, und es begleiteten ihn Soldaten und Pagen. [12] Und ſiehe, der König Salomo befahl dem vertrauten Diener, daß er zu Aphikia, dem Weibe Jeſus', des Sohnes Sirachs, gehen und ihr ankündigen ſolle, daß der König nun zu ihr in ihre Wohnung kommen werde. [13] Und der Vertraute machte ſich auf den Weg und ging zu ihr hinein und erzählte ihr, was der König geäußert habe. [14] Und es ſprach Aphikia zu dem Vertrauten: „Sage meinem Herrn, dem Könige: Wenn ich, die niedrige Magd, dieſer großen Ehre gewürdigt werden ſoll, daß mein Herr der König zu mir hergehen will, ſo bitte ich ihn, ja ich beſchwöre ihn, daß er etwas von den Speiſen ißt, [die ich ihm vorſetze] während er in der Wohnung ſeiner Magd weilt." [15] Und der vertraute Diener ging heraus aus ihrem Hauſe und ging hin zum Könige und berichtete ihm dieſe Äußerung. [16] Aphikia aber ließ ihren Koch herbeirufen und ſprach zu ihm: „Bereite mir vierzig Gerichte zu, von Stücken von Schaffleiſch, Geflügel und Fiſchen und tue viel Gemüſe und Gewürze dran; doch ſoll alles das einerlei Geſchmack haben, trotzdem daß es verſchiedene Gerichte ſind." Hierauf bereitete ſie wohlſchmeckendes weißes Brot von dem reinſten feinen Kunſtmehl, miteinander übereinſtimmend im Geſchmacke, doch von verſchiedenartiger Beſchaffenheit, und ebenſo [verſchiedenartige] Gattungen von Getränken, doch mit

Stadt ist, damit nicht ein Schandfleck daraus entstehe." 8 Und nachdem der Verschnittene diese Rede dem König zu Gehör erzählt hatte, wunderte er sich über die Maßen und bat sie [erst recht] um eine Zusammenkunft mit ihr. 9 Und er unterredete sich mit Jesus, ihrem Gatten, indem er sprach: „O mein Sohn! Wir 60
haben dringende Geschäfte beim Könige von Mosul; und ich sehe keinen Mann, der so geeignet ist, mit ihm zusammenzukommen, wie dich."

10 Da sprach Jesus: „Es lebe mein Herr der König! Gemäß dem, was er befiehlt, so wird es geschehen."

11 Und er schrieb ihm die Briefe; und er ließ ihn zu Pferde reisen unter Ehrungen wie für Königssöhne und sandte mit ihm Soldaten und Geschenke. Und so reiste er ab. 12 Da befahl Salomo der König dem Verschnittenen, indem er zu ihm sagte: „Geh zu Aphikia, der Gattin Jesus', des Sohnes Sirachs, und sage ihr: ‚Halte dich bereit, daß mein Fürst in deinem Hause wohl aufgenommen sei!'" 13 Und der Eunuch ging zu ihr hin mit der Äußerung des Königs. 14 Und Aphikia sprach zu dem Hofmanne: „Benachrichtige meinen Herrn, den König, indem du sagst: Wenn die niedrige Magd nun einmal dieser großen Ehre gewürdigt worden ist, daß mein Fürst gehen und zu ihr kommen will, so flehe ich ihn an, daß er von keiner Speise koste, bis daß er hier ist, und [dann] esse er in der Wohnung seiner Magd." 15 Und der Verschnittene kehrte von ihr zum Könige zurück und machte ihn mit dieser Äußerung bekannt. 16 Aphikia aber rief, nachdem der Eunuch fortgegangen war, ihren Koch zu sich und sprach zu ihm: „Fordere von allem, was du nötig hast an Hühnern und Fischen und Schafen, und bereite mir davon vierzig Gerichte von einem und demselben Geschmacke, und [doch] soll es von immer anderer, verschiedenartiger Beschaffenheit sein."

---

ebenso wie in den Sprachen jener Länder (slave, esclave, schiavo) auch im Arabischen in der Bedeutung „Sklave" verwendet wurde.

einander übereinstimmend im Geschmack, von alledem, was für Könige gut [genug] ist. 17 Und nachdem die Zeit des Eintreffens des Königs nahe gekommen war, breitete sie unter dem König auf dem Polster Jesus' in seinem Obergemach [einen Teppich] aus, nach Maßgabe dessen, wie man Könige zu ehren hat. 18 Und nachdem der Abend gekommen war und [auch schon] einige Nachtwachen vergangen waren, trat der König Salomo in ihr Gemach ein, mit Wachsfackeln, die vor ihm her leuchteten, bis er zu dem mit einem Teppich belegten Sitze gelangte; und er wunderte sich über das, was er sah. 19 Aphikia trat ein, begleitet von einem ihrer Mädchen; und sie fiel huldigend vor dem Könige nieder und sprach: „Einen Willkommengruß beim Eintritt meinem Herrn,
63 [63] dem Könige, wenngleich die Hallen der Wohnung seines niedrigen Knechtes Jesus nicht wert sind, daß seine erhabenen Füße [sie] betreten." 20 Da setzte sie sich nieder, während ihre Magd hinter der Tür des Zimmers war; und sie befahl, den angerichteten Tisch vor den König hinzustellen. Da wunderte sich der König über den angerichteten Tisch und über die [verschiedenen] Arten von Speisen, die darauf waren, und über die Brote von verschiedener Beschaffenheit. 21 Da befahl sie die verschiedenartigen Fleischspeisen von aller Art herbeizubringen; und der König aß mit Appetit wegen der Menge der Speisen und ihrer sauberen Herrichtung und ihres schönen Aussehens. 22 Und er betrachtete längere Zeit die verschiedenen Gerichte in den Schüsseln, eines nach dem andern; und als er von den Delikatessen, die darin waren, gegessen hatte, fand er, daß es alles den gleichen Geschmack hatte, und er aß, solange es ihm schmeckte, und [sogar] noch mehr. Und er erhob seine Hand. 23 Hierauf brachte man ihm die vielen [verschiedenen] Arten von Getränken. Er kostete aber nur davon und machte weiter keinen Gebrauch davon. 24 Und er überzeugte sich infolge der göttlichen Weisheit, die in ihm mehr als in anderen Geschöpfen wohnte, daß die Zubereitung aller dieser Gerichte das Werk einer weisen Absicht war. Und er sprach: 25 „Ich bin dir zu Dank verpflichtet für das, was du mir hast zu gute kommen lassen, jedoch — so wahr mein Herr lebt, der Gott Israels, so möchte ich dich bei

17 Und nachdem die Zeit nahe gekommen war, breitete sie für den König in dem Kabinett ihres Gatten, Jesus', des Sohnes Sirach, [einen Teppich] aus, der Ehrung für den König entsprechend. 18 Und es kam der Abend heran; ja, es war sogar schon ein Teil von der Nacht vergangen: da kam der König Salomo zu ihrem Hause. Und sie waren mit Wachsfackeln vor ihm her gegangen und hatten ihn in das Privatkabinett hineingeführt, worin man für ihn gedeckt hatte. Und er wunderte sich über das, was er sah. 19 Und Aphikia, sie und ihre Mädchen, gingen [auf ihn] zu und verneigten sich zur Erde vor dem Könige.

20 Und sie setzten sich hinter der Tür des Privatkabinetts nieder, worin man für den König gedeckt hatte. Und sie befahl, daß man den angerichteten Tisch aufstellen solle und darauf von dem verschiedenartigen Brote.

21 Hierauf befahl sie, daß man die Gerichte auftragen solle. Und der König aß mit Appetit, weil die Speisen auserlesen waren, von denen er aß, während er sich mit ihr unterhielt. 22 Und er betrachtete immerfort die Gerichte und war verwundert darüber, daß eins vom anderen bei [aller] Ähnlichkeit verschieden war. Und als er diese Gerichte gekostet hatte, die ihm vorgesetzt worden waren, fand er jedes von ihnen von demselben Geschmack. Und er aß und ward satt und erhob seine Hand. 23 Hierauf
[62] trugen sie ihm wieder viele Gerichte auf und stellten sie vor ihn 62
hin. Und er kostete nur davon, ohne daß er davon aß.

24 Und er erkannte deutlich, daß dies ein von der Weisheit eingegebenes Gleichnis sei; und er sprach:

25 „Für deine Liebenswürdigkeit bin ich dir zu Dank verpflichtet; [doch] möchte ich jetzt, bei dem Gotte

ihm beschwören, Aphikia, daß du mir, bitte, mitteilest die Bedeutung der Mahnung, die du im Auge hattest, als du diese Speisen zubereitetest, damit ich davon genießen und davon Gebrauch machen sollte, und von den Getränken gleicher Weise." [26] Da sprach Aphikia: „Mein Herr der König lasse sich doch genügen an der glänzenden Weisheit, die Gott ihm eingegeben hat, indem er überdies [auch noch] die Weisheit der ganzen Welt sich aneignete. Was ist die [Leucht]kraft einer [matt] flackernden Kerze gegenüber der leuchtenden Sonne? Und welche Mitteilungen kann die niedrige Magd bieten bei der Unterhaltung mit ihrem Herrn, dem Könige, [27] da doch [nur] die von dem hochgebenedeiten Gott stammende Seele, die heute in ihrem Körper wohnt, ihren Gestank und ihren Eiter verbirgt [1]), der aus ihrem Leibe hervorfließt (= hervorfließen läßt?) die vielen Würmer, die in ihren Gliedern im Grabe herumkriechen, insbesondere [aber] das Gericht und der Urteilsspruch und die Vergeltung sie als lebendige Seele [2]) nackt hinstellen werden um ihrer Sünden willen." [28] Da sprach der König Salomo: „Heil [uns], daß du geboren wurdest in dieser Welt, damit von deiner Weisheit voll werde jeder, der sie hört." [29] Und er erhob sich sogleich verwundert über das, was er gesehen und gehört hatte von dem züchtigen Weibe;

[30] und er schickte sich an, zur Tür hinauszugehen. Und siehe, ein Stein
65 löste sich aus der Krone, [65] die auf seinem Haupte war, ohne daß er es merkte, und er blieb zwischen den in die Schwelle verarbeiteten Bohlen liegen, ohne daß ihn einer gesehen hätte, bis Jesus von seiner Reise eintraf. [31] Da sah er ihn liegen, und er griff nach ihm und brachte ihn in seine hohle Hand und erkannte ihn und gelangte [so] zu der festen Überzeugung, daß der König

1) Nach Kod. 179 ist anzunehmen, daß hier ausgefallen ist: „und morgen", wodurch sich Konstruktion und Sinn des Satzes ganz verschoben hat.

2) Nach dem arabischen Wortlaute könnte man auch übersetzen: „als sich schämende Seele"; doch zeigt der Text von Kod. 179, daß die Vorlage für beide Übersetzungen „lebendige Seele" bot. Der Sinn ist danach wohl der, daß die menschliche Seele, da sie lebendige, weil aus Gott stammende Seele ist, auch nackt, d. h. ohne Körper existieren kann, in welchem Zustande sie das göttliche Gericht trifft.

Israels [1]), o Aphikia, gern den Gedanken erfahren, mit dem du mich durch deine Speisen hast bekannt machen wollen."

[26] Da sprach Aphikia: „O mein Herr König! Deine Weisheit genügt für dich und für die ganze Welt. Und was hat das Licht einer aufgesteckten Kerze gegenüber der Sonne zu bedeuten? Was hat es für einen Wert, wenn die Magd angesichts des Herrn Königs redet? —

[27] da doch die Seele, die sich von Gott aus in ihrem Leibe regt, heute wohl ihren Gestank und [üblen] Geruch verbirgt, und doch am nächsten Morgen schon im Grabe liegt, außerhalb des [nunmehr] leeren Ortes, indem sie dort erscheint, da sie nun eine nackte Seele als unsterbliche Seele ist."

[28] Und Salomo sprach: „Heil sei dem Tage, wo du in der Welt geboren wurdest, damit du sie mit Weisheit erfüllen solltest."

[29] Und er stand auf, ganz verwundert über das, was er gesehen und gehört hatte von dieser züchtigen Frau. [30] Und als er im Begriff war, aus der Tür des Privatkabinetts hinauszugehen, siehe, da löste sich ein Hyazinth aus seiner Krone [und fiel] zwischen die beiden Schwellenbohlen der Tür, ohne daß ihn jemand von den Leuten bis zur Rückkehr Jesus' von seiner Reise gesehen hätte.

[31] Er aber sah ihn liegen und nahm ihn auf und er betrachtete ihn in seiner Hand und erkannte ihn; und er wußte [nun] ganz bestimmt, daß der König in sein Privatzimmer hineingekommen war.

---

1) Wörtlich: „Deine Wohltaten sind dankenswert, o Gott Israels"; doch ist nach Kod. 50 für letzteres anders zu lesen.

zu seinem Polster gekommen sein müsse. [32] Und er ward traurig und betrübten Herzens; und er näherte sich nicht wieder seiner Gattin und kam zu seinem Lager und seiner Schlafstätte nicht heran zum Zwecke ehelicher Gemeinschaft, bis ein Zeitraum von zwei Jahren vergangen war. [33] Auch ließ er sich nichts von ihr erzählen, damit sie ihm nicht mitteilen könne, wie die Sache sich zugetragen habe, während sie wiederum sich nicht auf eine Erklärung einließ und ihn nicht fragte: „Warum hältst du dich von deinem Lager fern?", damit er nicht von ihr glauben könne, daß sie ihn nur deshalb frage, um ihre Sinnlichkeit zu befriedigen. [34] Und nachdem ihre Mutter nach Ablauf dieses Zeitraumes ihr Gesicht beobachtet hatte, sah sie, daß ihr Aussehen und der Reiz ihrer Schönheit und ihrer Anmut sich verändert hatte, und sie betrachtete ihre Statur und da sah sie, daß ihr Fleisch abgemagert war und ihre Hinfälligkeit ihr anzusehen war. Und sie sprach zu ihr: „Meine geliebte Tochter! Was für ein Schmerz zehrt an deinem Leibe? Denn ich sehe wohl, wie dein ganzer Körper abgemagert ist und der Reiz deiner Schönheit sich verändert hat." [35] Und sie erhob sich und erfaßte die Hand ihrer Mutter und zog sich mit ihr in das entfernteste Zimmer in ihrer Wohnung zurück; und sie erzählte ihr alles, was geschehen war, und daß sie betrübten Herzens von wegen ihres Gatten sei, mehr als über die Hinfälligkeit, die sie befallen hatte. [36] Und es erhob sich sogleich ihre Mutter und machte sich auf den Weg zum König Salomo; und sie kam allein mit ihm zusammen, während er in seinem Zimmer abgeschlossen für sich war, da sie bei ihm in [hohen] Ehren stand. [37] Und sie sprach: „O, mein Herr! — Es lebe der König in Ewigkeit! — Wisse, daß deine Magd einen Garten hat — ich schaue auf Gott den Erhabenen in erster Linie [1]), daß er mich seinetwegen tröste! — [38] und ich übergab ihn dem Gärtner, daß er ihn bearbeite; aber er bekümmerte sich nicht um seine Pflege, und ich besuchte ihn nicht von da an zwei Jahre

1) So nach Kod. 50; im Texte steht: „und auf ihn" (wozu etwa „hoffe ich" einzusetzen wäre), bezw. „seinen (bezüglich auf Garten?) Herrn".

32 Und er ward traurig in seinem Herzen, und er redete nicht und kehrte nicht wiederum zu seiner Gattin zurück, um ehelichen Umgang mit ihr zu pflegen, bis zwei Jahre zu Ende waren.

33 Und er ließ sich nichts von ihr erzählen, damit sie ihn nicht versöhnlich stimmen könnte; und sie wiederum wollte nicht zu ihm sagen: „Warum hast du dich mir entzogen?“, indem sie bei sich dachte, ihr Mann solle nicht bei sich denken, daß *sie* Sehnsucht nach dem Umgange [mit ihm] habe.

34 Und nach Ablauf der zwei Jahre betrachtete ihre Mutter ihr Aussehen, und sie bemerkte, daß es sich verändert und verunstaltet habe; und sie betrachtete ihre Glieder und sah an ihnen, daß sie sehr abgekommen waren.

35 Und sie ergriff ihre Hand und ging mit ihr nach einem ruhigen Plätzchen in ihrem Hause; und da erzählte sie ihr alles, was sich zugetragen hatte, während sie um ihres Gatten willen mehr betrübten Herzens war als wegen der Abmagerung, die an ihrem Leibe eingetreten war. 36 Und ihre Mutter stand sogleich auf und ging zu Salomo und hatte mit ihm ganz allein eine separate Zusammenkunft [64] im Schlosse, dieweil sie bei ihm über die Maßen 64
in Ehren stand.

37 Und sie sprach: „O mein Herr! der König lebe in Ewigkeit! Ich hatte einen lieblichen Weinberg — möchte ich doch, durch Gottes Hilfe in erster Linie, von ihm leben und mich seiner trösten können! — 38 und ich übergab ihn einem Weingärtner, daß er ihn bearbeite, und er gab mir längere Zeit Frucht, hierauf auch ihm. Und ich schenkte hinsichtlich meines Weinberges diesem Weingärtner das Zutrauen, daß er's nicht an der nötigen Pflege für meinen Weinberg werde fehlen lassen, und ich kümmerte mich nicht um ihn bis [nach Ablauf von] zwei Jahren.

lang. [39] Und dann machte ich mich eines Tages auf den Weg zu ihm und ging ganz um ihn herum und fand, daß er öde und vernachlässigt war. Und [nun] frage ich dich, o König, mache den Schiedsrichter in Billigkeit zwischen mir und diesem Gärtner, daß er meinen Garten hat veröden lassen!" [40] Und der König sprach zu ihr: „Und warum [dies], trotzdem, daß ich mich um deinen Garten bis heute nicht gekümmert habe?", und zwar deshalb, weil er den tieferen Sinn ihrer Äußerung und die Bedeutung ihrer Weisheit sehr wohl begriffen hatte. [41] Und er befahl Jesus zu sich herbeizuholen, und er hieß ihn sich neben seine Schwiegermutter setzen. [42] Und er sprach zu ihr: „Alles, was
67 du berichtet und erzählt hast, das wiederhole uns [jetzt] von Anfang an!" Und sie legte die Sache dar und [dann] schwieg sie. [43] Und es sprach Salomo zu Jesus: „Was sagst du, und wie verhält es sich mit dem, was sie erzählt hat?" [44] Und Jesus sprach: „Alles, was sie berichtet hat, ist wahr; [doch] habe ich mich von der Pflege ihres Weinberges durch Ausübung der Pflege nicht zurückgezogen bis zu dem Tage, an dem mich der König nach Syrien sandte. [45] Und nachdem ich von meiner Reise zurückgekehrt und zu der Tür meines Gartens hingegangen war, da blickte ich in das Innere hinein und sah die großen Fußspuren eines Löwen, indem ich [die Sache] merkte und es wohl begriff; und ich fürchtete, er könne mich mit den Tatzen packen und mich zerfleischen und mich ums Leben bringen." [46] König Salomo aber sprach zu ihm: „Höre zu, auf daß ich dir erzähle! Wisse, daß der Löwe allerdings den Garten betreten hat wie du gesagt hast; aber — [47] so wahr der Herr lebt, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs und Moses und Aarons, der große, erhabene, uns jetzt schauende Gott! — höre, was ich dir beschwöre, [48] daß [nämlich] dieser Löwe nichts von den Früchten dieses Gartens gekostet und nichts von dieser Weinbergsanlage, die in ihm angelegt ist, [genossen] hat, außer die angenehmen Gespräche, die von Weisheit zeugten, von der jeder, der sie hört, Nutzen hat, die Seelen aller, die auf sie hinhören. [49] Und jetzt, mein Sohn, erhebe dich in Freuden, gesund und guten Mutes und zuversichtlich und gewiß, guten Rechtes und reinen Herzens; und gehe in deinen Garten

39 Und ich ging heute zu ihm, um ihn zu besichtigen; und ich fand ihn ganz öde und verwahrlost. Und [nun] flehe ich dich an, o mein Herr König, daß du den Schiedsrichter machst zwischen mir und diesem Weingärtner, weil er den herrlichen Weinberg hat zu grunde gehen lassen." 40 Da sprach der König zu ihr: „Wie hat dich das betreffen können, trotzdem daß ich mich um deinen Weinberg bis heute nicht gekümmert habe?", da er [nämlich] die Tragweite ihrer Rede und den Sinn ihrer Weisheit verstanden hatte. 41 Und er befahl, daß man Jesus in sein Zimmer heraufholen solle; und er setzte ihn sich zur Seite samt seiner Schwiegermutter. 42 Und er sprach zu ihr: „Alles, was du gesagt hast, wiederhole es vor uns noch ein zweites Mal, ganz so wie du es mir gesagt hattest."

Und sie schwieg. 43 Da sprach Salomo: „Was sagst du?" 44 Er sprach: „Alles, was sie gesagt hat, ist wahr, nur daß ich nicht aufgehört hatte, diesen Garten in der rechten Weise zu bearbeiten, bis zu dem Tage, an welchem mich mein Herr, der König, nach Syrien schickte.

45 Und als ich, o König, zu meinem Weinberge zurückkehrte, blickte ich aufmerksam in den Weinberg hinein und da sah ich die Spur von Fußstapfen eines großen Löwen innerhalb der Schwelle; da fürchtete ich mich und zog mich rücklingsgehend zurück, damit mich der Löwe nicht umbringe." 46 Und der König Salomo sprach zu ihm: „Höre mir zu, daß ich zu dir rede!

47 So wahr der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs und Moses und Aarons lebt, der allergrößte erhabenste Gott, der auf uns herabschaut, der auf uns hört, wenn wir jetzt in seinem Namen schwören! 48 Nicht hat dieser Löwe etwas [anderes] zu tun beabsichtigt als Unterhaltung zu führen, Reden, wie sie der Weisheit angemessen sind und von Vorteil für die Seelen aller, die sie hören.

49 Und jetzt, mein Sohn, stehe auf in Freude und reinen Herzens, gehe hinein in deinen Weinberg und bearbeite ihn in Ehren, so wie ihm zukommt,

und deinen Weinberg, tue darin gemäß deiner Großmut, weil es ein herrlicher Weinberg vor dem Herrn Zebaoth iſt.“ 50 Und ſogleich machten ſich Jeſus und ſeine Schwiegermutter gemeinſam auf den Weg zu ihrem Hauſe; und er ſetzte ſich zu Aphikia, ſeinem Weibe, und ließ ſich von ihr erzählen, wie die Sache geweſen war, und ſie erzählte ihm davon und alles, was geſchehen war; und ſie prieſen den Gott Israels. — 51 Und Preis ſei unſerem Herrn immerdar!

weil seine Ehre groß ist vor dem Herrn Zebaoth!“ 50 Und sogleich stand Jesus samt seiner Schwiegermutter auf und ging in seine Wohnung hinein und setzte sich zu Aphikia, seiner Gattin; und er ließ sich von ihr erzählen und sie erzählte ihm, was sich ereignet hatte.

51 Und Lob sei dem Herrn, dem Gott des Namens Israels.

Zu Ende und fertig ist mit Gottes Hilfe die Erzählung von Aphikia, der Gattin Jesus', des Sohnes Sirachs, des Westrs Salomos, des Sohnes Davids.

3.

Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2.

Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack.

Von

Lic. Dr. **Hellmuth Zimmermann** in Berlin [1]).

Das gegenwärtige Jahr [2]) hat wieder eine Reihe von Veröffentlichungen über die Vorgeschichte des Lukasevangeliums gezeitigt. Schon seit lange hat der Streit der Meinungen über dieses Thema keine Unterbrechung erlitten: vgl. Usener 1889; Hillmann 1891 in JprTh; J. Weiß 1892; A. Resch 1897; P. Corssen 1899 in GgA; Wernle 1899; Conrady 1900 — über diese siehe Hilgenfeld in ZwTh 1901 III —: im gegenwärtigen Jahr stehen sich zwei besonders hervorragende Vertreter des Faches gegenüber: Hilgenfeld und Harnack.

Der letztere benutzte zunächst die Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften vom 17. Mai 1901, um im Anschluß an seine Darlegung,

1) Die gelegentlich in dieser Abhandlung verwendeten Siglen für neutestamentliche Quellenschriften bedeuten: AQ = älteste Quelle, KQ = Kindheitsquelle, AktQ = Apostelgeschichtsquelle.

2) Diese Abhandlung ging den „Stud. u. Krit.“ schon im August 1901 zu.

daß das Magnifikat ursprünglich nicht der Maria, sondern der Elisabeth beigelegt sei — darüber s. Hilgenfeld a. a. O. — eine Reihe von sprachlichen und stilistischen Beobachtungen mitzuteilen, welche dafür sprechen, daß Lukas auch der Verfasser der ersten beiden Kapitel des dritten Evangeliums ist (S. 538—556). In ZntTh 1901 I, S. 53—57 legte dann Harnack noch seine Ansicht „zu Luk. 1, 34—35" dar, in der er wesentlich auf Hillmann hinauskommt.

Die beiden Resultaten gerade entgegengesetzte Ansicht vertritt Hilgenfeld in einem ausführlichen Aufsatz seiner Zeitschrift a. a. O., indem er einerseits die Autorschaft des Lukas für diese beiden Kapitel seines Evangeliums bestreitet, anderseits die Ursprünglichkeit der Verse Luk. 1, 34—35 im Zusammenhange behauptet.

Angesichts dieses diametral sich widersprechenden Standpunktes zweier so bedeutender Gelehrten drängt sich geradezu die Aufgabe auf, eine Vermittelung zwischen beiden zu suchen. Sie werden beide in ihrer Grundanschauung recht haben, ohne doch in der Gesamtanschauung wie im Detail zusammentreffen zu können.

Gibt es einen Mittelweg? und wo ist er zu suchen? Wir prüfen zunächst die beiden Grundanschauungen.

Hilgenfeld stellt in eingehender Untersuchung fest: „Die ganze Erzählung ist dem Kern nach unverkennbar judenchristlich und nicht von dem paulinischen Vorredner verfaßt" (S. 234).

Und wirklich: daß aus des Paulin*ers* Luk*as* Feder derartig Antipaulinisches wie die Hervorhebung einer auf Wandel „in allen Geboten und Rechtssatzungen Jahwes" beruhenden Rechtbeschaffenheit (1, 6 vgl. 2, 25), eines auf Verzicht von Wein und Berauschendem beruhenden „Großseins vor Jahwe" (1, 15), einer ewigen Herrschaft Jesu als des Messias über Jakob (1, 33 gegen 1 Kor. 15, 24) u. a. — siehe bei Hilgenfeld a. a. O. — geflossen sein soll, ist tatsächlich undenkbar.

Viel historische Kunst müßten wir ferner dem nach dem Jahre 70 (vgl. Luk. 21, 9 u. Parallelen) schreibenden Lukas zutrauen, wenn wir ihn, wie Harnack will, für den Verfass*er* der beiden Lobgesänge halten sollen. Denn sehen wir ganz ab von d*er* Kunst, von der Harnack spricht, mit der Lukas „aus ca. 36 vorzüglich ausgewählten alttestamentlichen Stellen zwei in sich geschlossene er-

habene Gesänge" „komponiert" haben soll: wie ist es denkbar, daß ein Mann, der von Geburt Heide (Kol. 4, 13) und in heidnischem Kreise aufgewachsen war, also kaum Gelegenheit gehabt haben dürfte, die spezifisch jüdische Gedankenwelt kennen zu lernen, geschweige denn sich so in sie hineinzuleben, wie der Verfasser von Luk. 1, 46—55 und 68—76 verrät? Wie ist es denkbar, daß dieser Lukas gerade diese 36 Zitate aus dem A. T. (LXX) zusammenstellen konnte, in denen die spezifisch jüdische Erwartung einer „politisch-sozialen Umwälzung zu gunsten Israels" (1, 51—54) ausgesprochen ist und der „Gott Israels" gepriesen wird dafür, daß er seinem Volke (vgl. 1, 80; 2, 32. 34) die Erlösung (1, 68; 2, 38) und Rettung von allen Feinden und Hassern (1, 71. 74) — also den Heiden — durch Erweckung eines Davidsprosses (1, 69) gebracht habe, im übrigen aber so wenig auf den Zusammenhang der Situationen eingegangen wäre, daß Hilgenfeld mit Hillmann u. a. mit Recht annehmen kann, die Lieder seien ursprünglich rein jüdische, aus ganz anderem Anlaß gedichtete Psalmen, die erst später in diesen Zusammenhang eingeflochten wurden! Meisterhaft müßte es hier Lukas verstanden haben, sich in den Geist einer längst vergangenen Zeit zu versetzen.

Das ist aber schon an sich für einen antiken Historiker sehr unwahrscheinlich. Dagegen spricht vollends der Umstand, daß sowohl Zacharias wie Maria (Elisabeth) als vom heiligen Geist erfüllt bei ihren Lobgesängen gedacht sind: **Lukas** kann unmöglich derartige in der Zeit nach 70 sicher als jüdische Luftschlösser erkannte, unerfüllt gebliebene Aussagen auf den heiligen Geist zurückgeführt haben, ebensowenig wie er die Verheißung (1, 32. 33), daß der Messias Jesus auf dem Throne seines Vaters David in Jerusalem in alle Ewigkeit über das Haus Jakob herrschen werde, dem Engel Gabriel in den Mund gelegt haben kann.

Nicht also nur der Verfasser der Lieder ist lange vor 70 in spezifisch-jüdischem bezw. judenchristlichem Kreise zu suchen, sondern genau dasselbe gilt auch von dem eventuell anzunehmenden Redaktor, der die jüdischen Psalmen in den Zusammenhang einflocht und sie für Erzeugnisse des heiligen Geistes in Maria und Zacharias ausgab. Nur für einen solchen sprach der Geist, der

durch den Mund der alttestamentlichen Propheten gesprochen (vgl. Zach. 7, 12) ebenso der Engel Gabriel, hier Wahrheit!

Und doch hat gerade für die beiden Lobgesänge und deren nächsten Kontext Harnack a. a. O. dargelegt, daß sie selbst, „soweit sie nicht aus der LXX geflossen sind", „offenkundig die ihm — dem Lukas — eigentümliche Sprache" zeigen (S. 556)!

Wie Recht nun seinerseits Harnack hat, indem er diese Behauptung auf ganz Luk. 1 u. 2 ausdehnt, möge eine auch auf die von Harnack nicht untersuchten Teile Luk. 1, 5—38. 57—67. 80; 2, 1—14. 21—40 sich erstreckende Darlegung jetzt vollends zeigen.

Was den Anfang der Erzählung betrifft, so beginnt sie gleich mit jenem spezifisch lukanischen *ἐγένετο*, welches zumeist in der Gestalt von *ἐγένετο δὲ* oder *καὶ ἐγένετο* in beiden Lukasschriften nicht weniger als 61 mal auftritt (Evangelium 40; Apostelgeschichte 21), während es sonst in den Evangelien bei Matthäus nur 7 mal, bei Markus nur 5 mal und bei Johannes gar nicht vorkommt. Wir können betreffs des näheren Gebrauches desselben bei Lukas — sei es mit folgendem *ἐν τῷ* und Infinitiv (Evangelium 21 mal, Apostelgeschichte 3 mal: Luk. 1, 8; 2, 6), sei es mit bloßem Infinitiv (Evangelium 1 mal, Apostelgeschichte 17 mal: Matthäus 1 mal), sei es mit folgendem *καὶ* (Evangelium 4 mal, Apostelgeschichte 1 mal) oder mit verb. fin. ohne *καὶ* (Evangelium 10 mal: Luk. 1, 59) oder endlich mit *ὡς* und verb. fin. (Evangelium 4 mal: Luk. 1, 23. 41; 2, 15; Matthäus nur *ὅτι* 5 mal) — ebenso wie Harnack (a. a. O. S. 551, Anm. 1) auf Plummers Lukaskommentar (1896, S. 45) verweisen.

Dies hier beginnende *ἐγένετο* tritt nun in Luk. 1 u. 2 außer 1, 5 noch 1, 8. 23. 41. 59; 2, 1. 6. 15 u. 46 auf, also im ganzen 9 mal, d. h. hier in den dem Lukas abgesprochenen Kapiteln schon nur 3 mal weniger als in den übrigen drei Evangelien zusammen.

In 1, 5 ist als spezifisch lukanisch ferner zu erweisen:

ὀνόματι: welches im Lukasevangelium außerdem noch 5 mal, in der Apostelgeschichte 22 mal vorkommt (s. Schmids Tamieion, überarbeitet von Bruder), während es im ganzen übrigen Neuen Testament nur noch ein einziges Mal gebraucht wird.

θυγατὴρ Ἀαρών: der Name des Vaters ohne Artikel

bei θυγατὴρ nachgesetzt: außer an dieser Stelle noch bei Lukas im Ev. 2, 36; 13, 16; 23, 28 und Apg. 7, 21; sonst im Neuen Testament nur noch Hebr. 11, 24 und in den Zitaten Matth. 21, 5 und Joh. 12, 15.

1, 6. ἀμφότεροι: im Lukasevangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 3 mal und sonst nur noch 3 mal bei Matthäus und 3 mal im Epheserbrief.

ἐναντίον: (ἔναντι) kommt überhaupt nur in den Lukasschriften vor: Luk. 1, 6. 8; 20, 26; 24, 19 und Apostelgeschichte 8, 21. 32; 7, 10.

πορευόμενοι: πορεύεσθαι gehört zu den Lieblingsworten des Lukas; kommt 50 mal im Evangelium und 38 mal in der Apostelgeschichte vor, während bei Matthäus nur 29 mal, bei Markus 3 mal und Johannes 16 mal. In Luk. 1 u. 2 noch 1, 39; 2, 3 u. 41.

πάσαις: auch πᾶς Lieblingswort des Lukas: im Evanlium 155 mal, in der Apostelgeschichte 170 mal, bei Matthäus und Markus zusammen nur 70 mal, bei Johannes 65 mal.

1, 7. καθότι nur bei Lukas: Luk. 1, 7; 19, 9; Apostelgeschichte 2, 24. 45; 4, 35 und 17, 31.

ἀμφότεροι s. o. zu 1, 6.

1, 8. ἐγένετο δὲ: s. o. zu 1, 5.

1, 9. κατὰ τὸ ἔθος: s. Harnack a. a. O., S. 552 zu 2, 42.

εἰσελθὼν: εἰσέρχεσθαι zwar kein spezifisch lukanisches Wort, doch bei Lukas ungleich häufiger als in den übrigen Evangelien; im Lukasevangelium 52 mal, in der Apostelgeschichte 34 mal, bei Matthäus 37 mal, bei Markus 32 mal und bei Johannes 15 mal. Es kommt in der lukanischen Vorgeschichte außer hier noch 1, 28 u. 40 vor, während es in der Vorgeschichte des Matthäus nur Matth. 2, 21 gebraucht wird.

1, 10. πᾶν τὸ πλῆθος: über πᾶς s. o. zu 1, 5.

πλῆθος gehört zu den Lieblingsworten des Lukas; es kommt im Lukasevangelium 8 mal, in der Apostelgeschichte 17 mal vor, sonst nur noch 7 mal im ganzen N. T.:

2 mal bei Markus, 2 mal bei Joh. und 3 mal in den Briefen.

ἦν προσευχόμενον: das rein aramäische εἶναι mit Partizip ist auch fast spezifisch lukanisch zu nennen, da es im Lukasevangelium 48 mal, in der Apostelgeschichte 39 mal, dagegen bei Matthäus nur 11 mal, bei Markus 28 mal und bei Johannes nur 3, 23 vorkommt.

1, 11. ὤφθη: ὀπτεσθαι das spezifisch lukanische Wort für Erscheinungen: wie hier so Luk. 23, 43 und Apg. 16, 9: vgl. ὀπτασία im Neuen Testament nur Luk. 1, 22; 24, 23; Apostelgeschichte 26, 19 und 2 Kor. 12, 1.

ἑστὼς: spezifisch lukanisch: im Evangel. 5 mal, in der Apostelgeschichte 8 mal für sonst im N. T. gewöhnliches ἑστηκώς.

ἐκ δεξιῶν ἱστάναι nur noch im Neuen Testament bei Lukas Apg. 7, 55 u. 56.

1, 12. φόβος ἐπέπεσεν: ἐπιπίπτειν für das Eintreten außergewöhnlicher Zustände noch im Luk.-Ev. 15, 20 in Apg. [10, 10]; 13, 11; 19, 17; auch vom plötzlichen Auftreten des Geistes: Apg. 8, 16: 10, 44; 11, 15; sonst nur noch im Neuen Testament Röm. 15, 3 im LXX-Zitat. Die Verbindung φόβος ἐπέπεσεν steht im ganzen Neuen Testament nur hier, Apg. 19, 17 und Apokalypse Joh. 11, 11 im LXX-Zitat.

1, 13. εἶπεν πρὸς: die Konstruktion von λέγειν und λαλεῖν (zu letzterem vgl. Harnack a. a. O. S. 518) mit πρὸς statt mit gewöhnlichem Dativ, der auch bei Lukas vorkommt, ist als spezifisch lukanisch zu bezeichnen, da sie sonst im Neuen Testament nur noch bei Johannes einige Male und als λαλεῖν πρὸς Hebr. 5, 5; 11, 18 und 1 Kor. 14, 6 vorkommt, bei Lukas aber ebenso im Evangelium auf Schritt und Tritt begegnet (3, 12. 13 [14]; 4, 23. 43; 5, 4. 22. 31. 34; 6, 9 u. s. w.) wie in Apg. (1, 7; 2, 37; [3, 22]; 4, 1; 8, 26; 11, 14; 21, 39; 26, 26 u. a.). Dieses πρὸς begegnet nun in Luk. 1 u. 2 nicht bloß 1, 13, sondern auch 1, 18. 34. 61; 2, 15. 34 u. 49, also tatsächlich in der gleichen spezi-

fischen Häufigkeit wie im übrigen Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte.

μὴ φοβοῦ oder *φοβεῖσθε* ohne folgendes Objekt noch Luk. 2, 10; 8, 50; 12, 7 (vgl. Matthäus-Parallele), 32; Apg. 18, 9; 27, 24.

διότι außer in den Briefen nur bei Lukas im Evangelium 3 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal.

εἰσηκούσθη: *εἰσακούειν* auch Apg. 10, 31; sonst nur Matth. 6, 7; 1 Kor. 14, 21 und Hebr. 5, 7.

1, 14. *ἀγαλλίασις*: vgl. zu 1, 44 und Harnack a. a. O. S. 548.

1, 15. *ἐνώπιον*: hat Matthäus und Markus nie, Johannes 1 mal (20, 38), Lukas aber im Evangelium 20 mal und in der Apostelgeschichte 12 mal. In Luk. 1 u. 2 kommt es noch 3 mal vor: 1, 17. 19 u. 75.

πνεύματος ἁγίου: der Zusatz von *ἅγιον* zu *πνεῦμα* kennzeichnet die lukanische Feder vor der der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller. Er findet sich im Lukasevangelium 13 mal, darunter 5 mal in den ersten beiden Kapiteln, und 28 mal in der Apostelgeschichte, während Matthäus nur 5 mal, Markus nur 4 mal und Johannes nur 3 mal *ἅγιον* zu *πνεῦμα* setzen.

ἐπλήσθη: s. Harnack a. a. O. S. 550.

ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ bei Lukas noch Apg. 3, 2 und 14, 8, immer mit hinzugefügtem *αὐτοῦ* (vgl. Gal. 1, 15), während an der einzigen Stelle in den Evangelien, an der diese Wendung noch vorkommt, Matth. 19, 12, der Genitivus fehlt.

1, 16. *υἱοὶ Ἰσραήλ*: sonst nur noch Apg. 5, 21; 7, 23. 37; 9, 15; 10, 36.

ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν (*κύριον*) spezifisch lukanisch (LXX); in der Apostelgeschichte noch 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19 und 26, 20; sonst nur noch 2 Kor. 3, 16 im Zitat.

1, 17. *καὶ αὐτὸς*: spezifisch lukanische Wendung: im Evangelium 25 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal, bei Matthäus nur 1 mal, bei Markus 4 mal und bei Johannes 2 mal; in Luk. 1 u. 2 außer hier noch 1, 22 und 2, 28.

προελεύσεται: προέρχομαι im Lukasevangelium noch einmal 22, 47, in der Apostelgeschichte 3 mal, sonst im Neuen Testament nur noch 2 Kor. 9, 5; Matth. 26, 39 und Mark. 6, 33; 14, 35.

ἐνώπιον: s. o. zu 1, 15.

πνεύματι καὶ δυνάμει: diese Verbindung von πνεῦμα und δύναμις ist bei Lukas beliebt, vgl. 2, 35; 4, 14; Apg. 1, 8; 10, 38; sonst nur noch bei Paulus 1, 4; 15, 13. 19; 1 Kor. 2, 4.

1, 18. εἶπεν πρὸς: s. o. zu 1, 13.

1, 19. ἐνώπιον: s. o. zu 1, 15.

εὐαγγελίζεσθαι bei Lukas im Evangelium 10 mal, in der Apostelgeschichte 15 mal, sonst nur noch einmal bei Matthäus und in den paulinischen Briefen.

1, 20. ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος .... über εἶναι mit Partizip s. o. zu 1, 10.

ἄχρι: bei Lukas im Evangelium 4 mal, in der Apostelgeschichte 16 mal, sonst nur noch einmal bei Matthäus und in den Briefen.

ἀνθ' ὧν: außer 2 Thess. 2, 10 nur noch bei Lukas im Ev. 12, 3; 19, 44 und in Apg. 12, 23.

1, 21. προσδοκῶν: προσδοκᾶν bei Lukas im Evangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal, sonst nur bei Matth. 11, 3 in der Lukas-Parallele und 24, 50, wie 2 Petr. 3, 12. 13. 14.

ἐν τῷ χρονίζειν: der Infinitiv mit Artikel ungleich häufiger bei Lukas — im Evangelium 70 mal, in der Apostelgeschichte 50 mal —, als bei Matthäus (24 mal), bei Markus (16 mal) und bei Johannes (4 mal); ἐν τῷ speziell bei Lukas im Evangelium 32 mal, in der Apostelgeschichte 7 mal, während dies bei Matthäus nur 3 mal, bei Markus 3 mal und bei Johannes garnicht vorkommt.

1, 22. ὀπτασία: s. o. zu 1, 11.

καὶ αὐτὸς: s. o. zu 1, 17.

ἦν διανεύων: zu εἶναι mit Partizip s. o. zu 1, 10. Das Winken auch spezifisch lukanisch: außer hier noch Luk. 1, 62; 5, 7; Apg. 13, 16; 19, 33; 21, 40; 24, 10.

1, 23. *καὶ ἐγένετο ὡς*: ſ. o. zu 1, 5.

1, 24. *μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας*: wie hier ſo Apg. 21, 15.

συνέλαβεν: *συλλαμβάνειν* wird nur von Lukas gern gebraucht: außer in Luk. 1 u. 2 (1, 24. 31. 36; 2, 21) noch Luk. 5, 7. 9 und Apg. 1, 16; 12, 3; 23, 27; 26, 21. Sonſt findet es ſich im Neuen Teſtament nur noch einmal bei Matth. 26, 55, einmal bei Mark. 14, 48 und Phil. 4, 3; Jak. 1, 15.

μῆνας πέντε: auch das Wort *μήν* mit derartigen es bedingenden genauen Zeitbeſtimmungen kommt nur bei Lukas häufig vor: im Evangelium 5 mal, in der Apoſtelgeſchichte 5 mal; bei Matthäus, Markus und Johannes gar nicht, vielmehr im Neuen Teſtament nur noch Gal. 4, 10; Jak. 5, 17 und in der Apokalypſe 6 mal.

1, 25. *ἐπεῖδεν*: *ἐπιδεῖν* außer an dieſer Stelle im Neuen Teſtament nur noch bei Lukas Apg. 4, 29, auch von Gott!

1, 26. *μηνί*: ſ. o. zu 1, 24.

1, 28. *κεχαριτωμένη*: *χαριτοῦν* nur noch Eph. 1, 6 im Neuen Teſtament; doch als gut lukaniſch anzuſehen wegen des ſonſt in den Synoptikern nur bei Lukas ſich findenden *χάρις* — ſ. Harnack a. a. O. S. 552 —; vgl. auch *χαρίζεσθαι* 3 mal im Lukasevangelium, 4 mal in der Apoſtelgeſchichte, nie bei Matthäus, Markus und Johannes; auch *ἀχάριστος* nur Luk. 6, 35 und 2 Tim. 3, 2.

1, 30. *μὴ φοβοῦ*: ſ. o. zu 1, 13.

εὗρες γὰρ χάριν: abgeſehen von dem lukaniſchen *χάρις* und dem auch bei Lukas am häufigſten vorkommenden *εὑρίσκειν* (Lukasevangelium 45 mal, Apoſtelgeſchichte 35 mal; bei Matthäus 30 mal, Markus 11 mal, Johannes 19 mal) findet ſich dieſe Verbindung beider Worte außer Hebr. 4, 16 nur noch Apg. 7, 46 im Neuen Teſtament.

1, 31. *συλλήμψῃ*: ſ. o. zu 1, 24.

1, 32. *υἱὸς ὑψίστου*: *ὕψιστος* kommt außer bei Lukas (im Evangelium 7 mal, in der Apoſtelgeſchichte 2 mal) nur noch 4 mal im Neuen Teſtament vor; vollends als Bezeichnung Gottes

ohne weitere Bestimmung kommt das Wort nur in den lukanischen Schriften vor: außer Luk. 1, 32. 35. 76 noch 6, 35 (*υἱοὶ ὑψίστου*) und Apg. 7, 48.

1, 33. *οἶκος Ἰακὼβ*: *οἶκος* schon an sich abgesehen von den Briefen bei Lukas am häufigsten im Neuen Testament: Lukasevangelium 32 mal, Apostelgeschichte 25 mal; Matth. 9, Markus 12, Johannes 14 mal; erst recht ist es in der Bedeutung „Familie" lukanisch, da es so im Lukasevangelium 7 mal, in der Apostelgeschichte 9 mal und sonst nur noch 2 mal bei Matthäus, 1 mal im ersten Korintherbrief und mehrere Male in den Pastoralbriefen in dieser Bedeutung vorkommt.

1, 34. *εἶπεν πρὸς*: s. o. zu 1, 13.

1, 35. *πνεῦμα ἅγιον*: s. o. zu 1, 15.

ἐπελεύσεται: *ἐπέρχομαι* außer Eph. 2, 7 und Jak. 5, 1 nur noch in den lukanischen Schriften: im Ev. 11, 22; 21, 26. 35; in Apg. 1, 8; 8, 24; 13, 40; 14, 19.

δύναμις bei *πνεῦμα*: s. o. zu 1, 17.

ὑψίστου: s. o. zu 1, 32.

διὸ: außer bei Matth. 27, 8 und verschiedentlich in den Briefen nur bei Lukas noch: im Ev. 7, 7 und in der Apostelgeschichte 10 mal (10, 29; 13, 35 u. s. w.).

τὸ γεννωμένον: die echt griechische Umschreibung des Substantiv durch das Neutrum eines Partizip ist spezifisch lukanische Ausdrucksweise, vgl.

Luk. 4, 16 = Apg. 17, 2 *τὸ εἰωθός* = *τὸ ἔθος*,

Luk. 8, 34. 35. 36; 24, 12; Apg. 4, 21; 5, 7; 13, 12 *τὸ γεγονός*,

Luk. 23, 47 *τὸ γενόμενον*,

Luk. 23, 48 *τὰ γενόμενα* = Luk. 24, 18,

Luk. 22, 49 *τὸ ἐσόμενον* u. a.

1, 36. *συγγενίς* fem. zum masc. *συγγενής*: letzteres im Evangelium 5 mal, in Apg. 10, 24, bei Matthäus gar nicht, Mark. 6, 4; Joh. 18, 26 und sonst nur noch 4 mal im Römerbrief.

συγγένεια nur noch Luk. 1, 61 und Apg. 7, 3. 14.

εὐγενὴς nur Luk. 19, 12 und Apg. 17, 11; auch 1 Kor. 1, 26.

συνείληφεν: ſ. o. zu 1, 24.

καὶ οὗτος: abgeſehen von Joh. 17, 25 nur vorkommend bei Lukas noch [8, 41]; 16, 1; [19, 2;] 20, 28 und Apg. 17, 7: vgl. *καὶ αὐτὸς* o. zu 1, 17.

μὴν: ſ. o. zu 1, 24.

1, 37. *ῥῆμα*: = „Ding, Sache", hebraiſierend und lukaniſch nach den LXX, nur noch Luk. 1, 65; 2, 15; Apg. 5, 32 und 10, 37.

Die folgenden Verſe 1, 39—45 hat ſchon Harnack a. a. O. S. 550 unterſucht; ebenſo 1, 46—56 a. a. O. S. 548. Hinzuzufügen wäre etwa nur noch zu:

1, 44. *εἰς τὰ ὦτα*: kommt außer Jak. 5, 4 im Zitat nur hier und Luk. 9, 44 wie Apg. 11, 22 vor; vgl. *εἰς τὰς ἀκοὰς* Luk. 7, 1 und Apg. 17, 20.

1, 43. *τοῦτο . . . ἵνα*: nur noch bei Lukas: Apg. 9, 21; alſo ebenſo ſpezifiſch lukaniſch wie *τοῦτο . . . ὅτι*, welches Luk. 10, 11; 12, 39; Apg. [20, 29;] 24, 14, doch nie bei Matthäus, Markus und Johannes vorkommt.

Für 1, 57—67 iſt folgendes zu bemerken:

1, 57. *ἐπλήσθη*: ſ. o. zu 1, 15.

1, 58. *συγγενεῖς*: ſ. o. zu 1, 36.

ἐμεγάλυνεν: ſ. Harnack a. a. O. S. 548 zu 1, 46.

μετ' αὐτῆς: nur Lukas im Neuen Teſtament ſagt *ποιεῖν τι μετά τινος* Luk. 10, 37; Apg. 14, 27; 15, 4; vgl. Luk. 1, 42.

1, 59. *καὶ ἐγένετο . . . . καὶ*: ſ. o. zu 1, 5.

1, 61. *εἶπαν πρὸς*: ſ. o. zu 1, 13.

συγγενείας: ſ. o. zu 1, 36.

1, 62. *ἐνένευον*: ſ. o. zu 1, 22.

τὸ: einen Frageſatz mit *τὸ* einzuführen, iſt ſpezifiſch lukaniſcher Gebrauch, da dieſer im Lukasevangelium 7 mal, in der Apoſtelgeſchichte 2 mal und ſonſt im Neuen Teſtament nur noch Röm. 8, 26 vorkommt.

τίς ἄν: ſagt auch nur Lukas noch im Neuen Teſtament: Luk. 6, 11; 9, 46; Apg. 5, 24; 10, 17; 17, 18 [20]; [21, 33].

1, 64. ἀνεῴχθη τὸ στόμα: ἀνοίγειν τὸ στόμα auch noch Apg. 8, 35; 10, 34; 18, 14 und bei Matthäus 4 mal und 2 Kor. 6, 11.

παραχρῆμα: kommt im Lukasevangelium 10 mal, in der Apoſtelgeſchichte 6 mal, ſonſt im Neuen Teſtament nur noch Matthäus 21, 20 vor.

1, 65. ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος: ſo φόβος ἐγένετο ἐπί τινα nur bei Lukas noch Apg. 2, 43; 5, 5. 11.

ἐν ὅλῃ τ. ο.: ὅλος zwar auch bei Matthäus und Markus häufig, doch bei Lukas im Evangelium 14 mal, in der Apoſtelgeſchichte 21 mal.

1, 66. ἔθεντο: τίθεσθαι = wohin legen mit ἐν nur noch bei Lukas: Apg. 5, 4; 18, 25; 19, 21: τιθέναι wie alle ſeine Kompoſita im Vergleich zu den übrigen Evangeliſten bei Lukas beſonders beliebt: im Lukasevangelium 32 mal, in der Apoſtelgeſchichte 46 mal, bei Matthäus 13 mal, Markus 21 mal und Johannes 22 mal.

πάντες οἱ ἀκούοντες: wie 2, 18 u. 47 im Ev. Luk. 4, 28; 6, 47; 7, 29; 20, 45; in Apg. 5, 5. 11; 9, 21; 10, 44.

ἐν τῇ καρδίᾳ: der häufige Gebrauch von καρδία in verſchiedenen Wendungen darf auch als Spezialität des Lukas angeſehen werden; vgl. für τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ noch Luk. 21, 14; Apg. 5, 4. Andere Wendungen mit καρδία: in Luk. 3, 15; 5, 22; 9, 47; 24, 38; 21, 34; Apg. 11, 23; 8, 22; 7, 23; 2, 37; 7, 54; 21, 13; vgl. auch Luk. 2, 19 u. 51,

τίς ἄρα: τίς oder τί ἄρα kommt außer bei Matthäus 4 mal, Markus 1 mal nur noch bei Luk. [7, 25;] 12, 42; 22, 23 und Apg. 12, 18 vor.

Betreffs des Abſchnitts 1, 67—79 iſt wieder auf Harnack a. a. O. S. 553 ff. zu verweiſen. Hinzuzufügen wäre hier nur noch zu

1, 75. λατρεύειν: im Neuen Teſtament außer dem LXX-Zitat Matth. 4, 10 nur noch Luk. 2, 37; 4, 8; Apg. 7, 7; 26, 7 und noch 3 mal in der Apoſtelgeſchichte.

ἐνώπιον: ſ. o. zu 1, 15.

1, 76. πρὸ προσώπου: nur noch Luk. 7, 27; 9, 52; 10, 1; Apg. 13, 24 und in LXX-Zitaten bei Mark. 1, 2 und 11, 10.

Zu 1, 80 — 2, 14 iſt folgendes zu bemerken:

1, 80. ηὔξανεν: αὐξάνειν außer in den Briefen bei Lukas im Evangelium 4 mal, in der Apoſtelgeſchichte 4 mal, bei Matthäus nur 2 mal, und je 1 mal bei Markus und Johannes.

ἀναδείξεως: das Subſtantivum ἀνάδειξις kommt nur hier im Neuen Teſtament vor: das Verbum ἀναδείκνυμι nur Luk. 10, 1 und Apg. 1, 24, ὑποδείκνυμι nur einmal im Neuen Teſtament außerhalb der lukaniſchen Schriften (Mark. 6, 9); in dieſen 5 mal.

2, 1. ἐγένετο δὲ: ſ. o. zu 1, 5.

δόγμα: nur hier und Apg. 16, 4; 17, 7 und 3 mal in den Briefen.

2, 2. ἀπογραφή: nur noch Apg. 5, 37.

οἰκουμένη: im Lukasevangelium 3 mal, in der Apoſtelgeſchichte 5 mal; ſonſt im ganzen Neuen Teſtament nur noch 6 mal: Matth. 24, 14, im Römerbrief 1 mal, Hebr. 2 mal, Apok. Joh. 3 mal.

2, 3. ἐπορεύοντο: ſ. o. zu 1, 6.

2, 4. δὲ καὶ: 30 mal im Lukasevangelium, 10 mal in der Apoſtelgeſchichte; ſonſt nur noch 3 mal bei Matthäus, 2 mal bei Markus, 10 mal bei Johannes und öfter in den Briefen.

ἐξ οἴκου ...: ſ. o. zu 1, 23.

2, 5. σὺν Μαριάμ: ſ. Harnack a. a. O. S. 549 zu 1, 56.

2, 6. ἐγένετο ἐν τῷ: ſ. o. zu 1, 5 und 1, 21.

2, 7. διότι: ſ. o. zu 1, 13.

2, 8. φυλάσσοντες: φυλάσσειν bei Lukas im Evangelium 6 mal, in der Apoſtelgeſchichte 8 mal, bei Matthäus und

Markus je nur 1 mal, bei Johannes 3 mal und in den Briefen.

φυλάσσοντες φυλακὰς: figura etymologica wie schon 1, 42 und unten 2, 9; bei Lukas im Evangelium ebenso häufig (7, 29; 12, 50; 11, 13 [vgl. Matth. 7, 11]; 11, 46; 17, 24; 22, 15; 23 ,46; 6, 38 [vgl. Matth. 7, 2]; 6, 48 [vgl. Matth. 7, 24], wie in der Apostelgeschichte 2, 17; 3, 25; 5, 15. 28; 16, 28; 23, 14; 28, 10. 26.

2, 9. *ἐπέστη*: *ἐφιστάναι* 7 mal bei Lukas im Evangelium, 11 mal in der Apostelgeschichte und sonst nur noch 3 mal in den Briefen.

περιέλαμψεν: *περιλάμπειν* nur noch Apg. 26, 13.

ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν: s. o. zu 2, 8.

2, 10. *ἰδοὺ γὰρ*: s. Harnack a. a. O. S. 548 zu 1, 44 u. 48.

εὐαγγελίζομαι: s. o. zu 1, 19.

2, 12. *καὶ τοῦτο*: s. o. zu 1, 36.

βρέφος: s. Harnack a. a. O. S. 550 zu 1, 41 u. 44.

2, 13. *ἐξαίφνης*: bei Lukas noch 9, 39; Apg. 9, 3; 22, 6 und sonst nur noch Mark. 13, 36.

σὺν: s. o. zu 2, 5.

πλῆθος: s. o. zu 1, 10.

αἰνούντων τὸν θεόν: *αἰνεῖν* nur noch bei Lukas, im Ev. Luk. 2, 20; 19, 37 [24, 53]; in Apg. 2, 47; 3, 8. 9 und 2 mal im Römerbrief. Der Gotteslobpreis ist bei Lukas im ganzen Evangelium im Vergleich zu Markus und Matthäus der spezifische Zusatz bei allen ähnlichen Situationen; vgl. Luk. 5, 25; 7, 16 [9, 43]; 18, 43; 19, 37 u. a.

2, 14. *ἐν ὑψίστοις*: s. o. zu 1, 32.

Über die Abschnitte 2, 15—20 und 41—52 hat wieder Harnack ausführlich gehandelt: a. a. O. S. 551 u. 552, und wir haben nun nur noch den Abschnitt 2, 21—40 zu untersuchen. Zu 2, 15—20 wäre nur vorher noch hinzuzufügen zu:

2, 15. *διέλθωμεν δή*: *δή* zur Verstärkung einer Aufforderung noch Apg. 13, 2 und 15, 36 wie 1 Kor. 6, 20. Sonst

δὴ überhaupt nur noch Matth. 13, 23 [2 Kor. 12, 1] und [Hebr. 2, 16].

2, 16. τήν τε Μαριὰμ: τε nur 4 mal bei Matthäus, 1 mal bei Markus und 3 mal bei Johannes. Doch im Lukasevangelium allein 8 mal, in der Apostelgeschichte 140 bis 150 mal.

2, 21. συλλημφθῆναι: s. o. zu 1, 24.

2, 22. ἀνήγαγον: ἀνάγειν noch Luk. 4, 5; 8, 22; 22, 66 und in der Apostelgeschichte 17 mal, während es im ganzen übrigen Neuen Testament nur noch 3 mal vorkommt.

2, 23. διανοῖγον: διανοίγειν noch Luk. 24, 31. 32. 45 und Apg. 7, 56; 16, 14; 17, 3; sonst im ganzen Neuen Testament nur noch Mark. 7, 34.

2, 24. δοῦναι θυσίαν: s. Harnack a. a. O. S. 554 zu 1, 73.

2, 25. καὶ ἰδού: zur Einführung eines Nachsatzes zwar auch bei Matthäus, Markus, Johannes und in den Briefen, doch bei Lukas 12 mal allein im Evangelium und 3 mal in der Apostelgeschichte.

ὁ ἄνθρωπος οὗτος: bei Lukas im Evangelium 6 mal, in der Apostelgeschichte 11 mal.

εὐλαβὴς: nur noch Apg. 2, 5; 8, 2; 22, 12.

προσδεχόμενος: προσδέχεσθαι im Lukasevangelium 5 mal, in der Apostelgeschichte 2 mal; sonst nur noch Mark. 15, 43 an einer Lukas-Parallele und 7 mal in den Briefen.

παράκλησιν: abgesehen von den Briefen nur noch bei Lukas im Evangelium 6, 24 und 4 mal in der Apostelgeschichte.

πνεῦμα ἅγιον: s. o. zu 1, 15.

2, 26. πρὶν ἢ: mit Konjunktion statt des auch bei Luk. (22, 61 u. a.) vorkommenden Infinitiv, nur noch bei Luk. 23, 34 und Apg. 25, 16.

2, 27. εἰσαγαγεῖν: εἰσάγειν noch Luk. 14, 21; 22, 54; 6 mal in der Apostelgeschichte und sonst im Neuen Testament nur noch Joh. 18, 16 und Hebr. 1, 6.

τὸ εἰθισμένον: s. o. zu 1, 35.

2, 28. *καὶ αὐτὸς*: ſ. o. zu 1, 17.

ἐδέξατο: *δέχεσθαι* im Lukasevangelium 15 mal, in der Apoſtelgeſchichte 9 mal; bei Matthäus 6 mal, Markus 3 mal, Johannes 1 mal und öfter in den Briefen.

2, 29. *δέσποτα*: als Anrede an Gott nur noch wie hier Apg. 4, 24! In anderer Verwendung auch nur noch in den Briefen.

2, 33. *ἦν — θαυμάζοντες*: ſ. o. zu 1, 20.

2, 34. *εἶπεν πρὸς*: ſ. o. zu 1, 13.

2, 35. *διελεύσεται*: über *διέρχομαι* ſ. Harnack a. a. O. S. 551 zu 2, 15.

ὅπως: bei Lukas im Evangelium 7 mal, in der Apoſtelgeſchichte 16 mal; freilich auch bei Matthäus 18 mal, doch bei Markus nur 2 mal und bei Johannes nur 1 mal.

καρδιῶν: ſ. o. zu 1, 66.

2, 36. *θυγάτηρ Φανουήλ*: ſ. o. zu 1, 5.

ἔτη: *τὸ ἔτος* bei Lukas im Evangelium 15 mal, in der Apoſtelgeſchichte 11 mal; ſonſt abgeſehen von den Briefen nur 1 mal bei Matthäus, 2 mal bei Markus und 3 mal bei Johannes.

Offenbar iſt des Lukas Vorliebe für chronologiſche Angaben an der Häufigkeit dieſes Wortes bei ihm ſchuld (vgl. *μὴν* o. zu 1, 24).

2, 37. *καὶ αὕτη*: ſ. o. zu 1, 17.

λατρεύουσα: ſ. o. zu 1, 75.

λατρεύειν νύκτα καὶ ἡμέραν: im Neuen Teſtament nur noch bei Lukas Apg. 26, 7 (ähnlich nur Apok. Joh. 7, 15).

2, 38. *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*: nur noch im Neuen Teſtament Luk. 24, 33 und Apg. 16, 18; 22, 13.

ἐπιστᾶσα: ſ. o. zu 2, 9.

προσδεχόμενος: ſ. o. zu 2, 25.

2, 40. *ηὔξανεν*: ſ. o. zu 1, 80.

σοφίας, καὶ χάρις: ſo zuſammen nur noch Luk. 2, 52 und Apg. 7, 10.

Zu Harnacks Ausführungen, den Schlußabschnitt 2, 41—52 betreffend, wäre endlich noch folgendes hinzuzufügen: zu

2, 44. *συγγενέσιν*: s. o. zu 1, 36.

2, 46. *ἐν μέσῳ*: bei Lukas im Evangelium noch 7 mal, in der Apostelgeschichte 5 mal und sonst nur noch Matth. 18, 2. 20; Mark. 9, 36.

2, 47. *πάντες οἱ ἀκούοντες*: s. o. zu 1, 66.

2, 48. *ἰδοὺ*: als Begründung einer Frage nur noch Luk. 7, 25; Apg. 5, 9 und Matth. 11, 8 in einer Lukas-Parallele.

2, 49. *δεῖ*: zwar auch bei Matthäus 8 mal, bei Markus 6 mal und bei Johannes 10 mal; öfter auch in den Briefen, doch bei Lukas im Evangelium 19 mal und 25 mal in der Apostelgeschichte.

2, 51. *ἐν τῇ καρδίᾳ*: s. o. zu 1, 66.

Das Resultat der somit beendeten Untersuchung liegt auf der Hand. Es kann kein anderes sein als dies: daß Ausdruck und Sprache in Luk. 1 u. 2 ganz lukanisch sind! Denn um mit Harnack (a. a. O. S. 550, Anm. 1) zu reden: „man mag die eine oder andere Übereinstimmung im Wortschatz ... für unbedeutend halten; die große Mehrzahl ist es nicht, und zusammen bilden sie ein unüberwindliches Argument".

Doch vielleicht ließe sich einem nachlukanischen Redaktor so viel lukanische Sprache zutrauen, daß man annehmen könnte, dieser und nicht Lukas selber habe Luk. 1 u. 2 dem Evangelium nachträglich eingefügt? Es konnte ja immerhin eine Reihe von Ausdrücken festgestellt werden, die auch in den Briefen und besonders den paulinischen vorkommen. Denkbar wäre also doch noch, daß ein dem Lukas nach Abstammung und Sprache verwandter, eventuell auch in paulinischem Kreise verkehrender Redaktor Kap. 1 u. 2 eingefügt hätte, **wenn** nachgewiesen wird, daß Luk. 1 u. 2 dem Ganzen des Evangeliums *nicht* ursprünglich angehört.

Gründe für diesen Nachweis hat auch neuestens wieder — vgl. Usener, Hillmann, Corssen — Hilgenfeld a. a. O. beigebracht.

1) Er meint: schon das Vorwort kündige „keinen Anfang der Erzählung *vor* dem öffentlichen Auftreten Jesu" (a. a. O. S. 191) an, da es nur auf die „Erzählung der in der Christenheit (welche

es vor der Taufe Jesu noch gar nicht gab) erfüllten Tatsachen" hinweise und 1, 3 augenzeugenschaftlichen Bericht ἄνωθεν verspreche.

Nun freilich spricht das Vorwort von den „unter uns eingetretenen Ereignissen, wie sie uns die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener am Wort waren, überlieferten". — Doch kündigt es damit etwas weniger an, als die Wiedergabe alles dessen, was die, welche von Anfang, d. h. wie jeder wußte: vom Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu an Augenzeugen und Diener der, d. h. seiner [und ihrer] Predigt vom Reich waren, überliefert hatten? Konnten diese nun aber nicht auch über Jesu Geburt und alle Ereignisse, die zu deren Zeit zwar nicht in der „Christenheit", wohl aber in der Menschheit (vgl. Hebr. 1, 2) sich zugetragen hatten, augen- und ohrenzeugenschaftlich, soweit sie es von Jesus selbst, dessen Mutter oder anderen Beteiligten erfuhren, überliefern? Das ἐν ἡμῖν auf die Christenheit zu deuten, ist um so weniger zulässig, als es auch noch zur Zeit der Taufe Jesu eine solche nicht gab; und ob bei dieser Taufe Jesu schon wirklich einer von dessen späteren Jüngern als Augenzeuge — man beachte überhaupt die Innerlichkeit der Taufvision (laut Markus[1])) — zugegen war, wird bei dem fragwürdigen historischen Charakter des vierten Evangeliums ja vielfach bezweifelt, so daß die Augenzeugenschaftlichkeit des ἄνωθεν-Überlieferten und von Lukas Wiedergegebenen nicht gepreßt zu werden braucht, vielmehr sehr gut auch auf das von anderen Augenzeugen in Erfahrung Gebrachte und so Überlieferte bezogen werden darf. Das Vorwort des Lukas zu seinem Evangelium schließt also Kap. 1 und 2 nicht aus!

2) Doch die chronologische Angabe 1, 5, Jesus sei unter König Herodes geboren, soll der lukanischen Chronologie im Ev. 3, 1 u. 23 widersprechen nach Hilgenfeld (a. a. O., vgl. ZwTh 1892, III, S. 280f.). Herodes sei 750 a. u. c. = 4 v. Chr. gestorben: wenn dann im 15. Regierungsjahre des Tiberius = anno 781/82 a. u. c. = 28/29 n. Chr. Jesus laut Luk. 3, 1 u. 23: 30 Jahre

1) εἰς αὐτὸν trotz der aus Matthäus stammenden Variante ἐπ' αὐτὸν seit Lachmann als die echte Überlieferung anerkannt: Vulg.: in ipso. Vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, S. 50.

alt gewesen sei, so könne er erst anno 751/52 a. u. c., d. h. nicht mehr unter König Herodes, geboren sein.

Doch nun steht Luk. 3, 23 gar nicht, daß Jesus **genau 30** Jahre alt war, als er im 15. Regierungsjahre des Tiberius auftrat, sondern wie sämtliche Handschriften bezeugen ὡσεὶ (Kod. D ὡς) ἐτῶν τριάκοντα! so daß er also sehr wohl 31 oder 32 Jahre alt oder noch älter gewesen und demnach längst unter König Herodes geboren sein kann.

3) In ZwTh 1901, IV, S. 466—468 führt Hilgenfeld einen weiteren Grund ins Feld: Luk. 3, 2 werde Johannes wie jede neu auftretende Person bei Lukas (vgl. 5, 10) mit Hinzufügung des Namens seines Vaters eingeführt, als ob noch bisher von ihm nicht die Rede gewesen wäre. Matthäus und Markus nennen Zacharias nicht, und Hilgenfeld findet seine Annahme durch den Vergleich der Parallelen noch bestätigt. Uns kann derselbe aber nur vom Gegenteil überzeugen. Denn erstens: welchen Leser konnte der Zusatz *Ζαχαρίου υἱὸς* — bemerke die Stellung! — interessieren, ja welcher konnte diesen Zacharias nur kennen, wenn nicht der Leser von Luk. 1 und 2! Zweitens: wer anders konnte den Namen des Vaters des Täufers, der bei Matthäus und Markus sich nicht findet, hinzusetzen, als der Schreiber von Luk. 1 und 2? Drittens: warum schreibt Luk. 3, 2 nicht ebenso wie Matthäus und Markus: „Es war Johannes der Täufer in der Wüste"? Warum ändert er dies dahin: „Es gelangte das Wort Gottes zu Johannes, Zacharias' Sohn, in der Wüste"? Doch offenbar, weil er gegenüber Luk. 1, 80 etwas Neues bringen will, und dort das „Es war Johannes in der Wüste" gesagt war! Wir müssen also erkennen, daß Luk. 3, 2 nicht nur nicht Bezug nimmt auf Luk. 1, 80, sondern geradezu 1, 80 wie überhaupt die ganze Erzählung von den Eltern des Täufers voraussetzt. Die Überflüssigkeit der Nennung des Vaternamens bei Johannes ist demgegenüber völlig harmlos und kaum bedeutsamer als heutzutage die wiederholte Setzung des Vaternamens zum Vornamen.

4) Doch Luk. 3, 23 soll nach Corssen — vgl. Hilgenfeld — „beweisen, daß Lukas die beiden ersten Kapitel des dritten Evangeliums nicht geschrieben habe". Das dortige *ἀρχόμενος* im Vergleich zu Apg. 1, 21. 22 soll das beweisen!

Apg. 1, 21 f. wird anläßlich der Wahl des Erſatzmannes für Judas, als eines Mannes, der zu jeder Zeit des Aus- und Eingehens Jeſu bei ihnen zugegen geweſen ſei, bemerkt, daß Jeſus ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου, dieſes Ereignis alſo als erſter Zeitpunkt ſeines Aus- und Eingehens, d. h. ſeines öffentlichen Auftretens und Wirkens, ebenſo wie ſeine Himmelfahrt als letzter Zeitpunkt, angegeben.

Wenn alſo hier Apg. 1, 22 ἀρξάμενος vom erſten Auftreten Jeſu ſteht, ſo auch das ἀρχόμενος Luk. 3, 23 (vgl. Apg. 1, 1). Jeder weitere Schluß aus dieſen Bemerkungen auf die Urſprünglichkeit oder Nichturſprünglichkeit von Luk. 1 und 2 im dritten Evangelium dürfte demnach als zu ſehr geſucht abzuweiſen ſein.

5) Hilgenfeld weiſt aber a. a. O. zum Beweiſe der Nichturſprünglichkeit noch auf Apg. 1, 1 hin, wo Lukas dem Theophilus ſchreibt: τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ..., und betont, daß zu dieſem ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν „weder die Geburt noch das Fragen und Antworten des zwölfjährigen Jeſus im Tempel“ gehöre.

Hier ſteht nun freilich deutlich, daß Lukas in ſeinem Evangelium alles, was Jeſus von Anfang ſeines öffentlichen Auftretens an getan und gelehrt habe, beſchrieben habe! Das war und iſt offenbar der Hauptinhalt des Evangeliums und ſollte für Theophilus das Wichtigſte ſein. Doch ſchließt das ſtreng aus, daß in zwei Anfangskapiteln auch über Geburt und Kindheit berichtet war, zumal auch im übrigen Evangelium manches erzählt wird, was nicht zum Tun und Lehren Jeſu gehört (des Täufers Predigt z. B. u. a.)? Dies argumentum e silentio als einzig übrig bleibender Beweis für die Nichturſprünglichkeit von Luk. 1 und 2 im dritten Evangelium darf als nicht zwingend angeſehen werden.

Wenn daher, wie im obigen dargelegt, die ganze Sprache in dieſen Kapiteln durchaus gleich der im dritten Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte iſt, wenn ſich eine Reihe von Ausdrücken nachweiſen ließen, die im ganzen Neuen Teſtament nur hier und in den lukaniſchen Schriften vorkommen: ἐναντίον, καθότι, ἐστώς, ἰδοὺ γάρ, ἀπὸ τοῦ νῦν, φόβος ἐπέπεσεν, ἐπιδεῖν, ῥῆμα = Ding.,

τίς ἄν, ἀνάδειξις, λαλεῖν εἰπεῖν πρὸς, περιλάμπειν, βρέφος, εὐλαβής, πρὶν ἤ, δέσποτα, λατρεύειν νύκτα καὶ ἡμέραν u. a. — mögen verschiedene derselben auch vom Stoff der Erzählung veranlaßt sein — so liegt kein zwingender Grund vor, diese Kapitel für erst nachträglich ins dritte Evangelium eingefügt zu erklären.

Und doch mußten wir ja mit Hilgenfeld u. a. anerkennen, daß Lukas unmöglich der Verfasser dieser Kapitel sein kann!

Es bleibt zur Lösung des Problems kein anderer Ausweg als die Annahme, daß hier Lukas eine schriftliche (s. u.) judenchristliche Erzählung über Jesu Geburt u. s. w. in der Weise seinem Werke eingefügt hat, daß ihr judenchristlicher Charakter und Inhalt gewahrt blieb und doch spezifisch lukanisches Sprachgewand erhielt!

Alle Gelehrten nun, die für Lukas auch im weiteren Verlaufe des Evangeliums eine griechisch geschriebene Quelle, bezw. unseren griechischen Markus anzunehmen und mit Wernle („Die synoptische Frage" 1899, S. 26) von einer „Neuübersetzung des Markus durch Lukas" zu sprechen vermögen, werden auch für Luk. 1 u. 2 eine griechische Quelle anzunehmen kaum Bedenken tragen.

Doch kann Lukas hier wirklich eine griechisch geschriebene Quelle derart überarbeitet, neuübersetzt haben, daß fast in jedem Verse nur seine spezifische Sprache zu beweisen ist? Warum veränderte er dann mit dem Ausdruck nicht auch den rein judenchristlichen und für seine Zeit wie für Heidenchristen so unverständlichen und veralteten Stoff [1])? Und wenn er diesen genau nach der Überlieferung der Jünger Jesu wiedergeben wollte, warum hielt er es für nötig, denselben in seine spezifische Sprache zu bringen, obwohl doch sicher ebenso gut ein griechisch schreibender Judenchrist wie Matthäus oder Markus von Theophilus verstanden worden wäre?

1) Wie er es nach Wernle („Die synoptische Frage", S. 88) z. B. mit der Spruchsammlung getan haben soll.

Schon diese Erwägungen müssen notwendig zu der Behauptung führen, daß es für Luk. 1 u. 2 ebensowenig berechtigt ist, von einer „Neuübersetzung" einer griechisch geschriebenen Quelle zu sprechen, wie für das übrige Evangelium (vgl. meinen Aufsatz in „Theol. Stud. u. Krit." 1901, III, S. 421).

Sind schriftliche Quellen als erwiesen zu erachten — und wer vermöchte hinter der spezifisch judenchristlichen Darstellung und den rein jüdischen Psalmen in lukanischer Sprache eine nur mündliche Überlieferung anzunehmen? — so bleibt wohl kein anderer Ausweg als zuzugeben: die schriftlichen Quellen haben dem Lukas in aramäischer Sprache vorgelegen, und er übersetzt sie aus dem Aramäischen für Theophilus in die griechische Sprache und seine spezifische Ausdrucksweise!

1) Wenn, wie das Vorwort Luk. 1, 1—4 verspricht, auch diese Quelle, der Lukas in Kap. 1 u. 2 *ἄνωθεν ἀκριβῶς* folgt, der Überlieferung und Feder der unmittelbaren Jünger Jesu angehört, so dürfte schon dieser Umstand eher für ein aramäisches als für ein griechisches Original sprechen. (S. A. Meyer, Jesu Muttersprache 1896. G. Dalman, Worte Jesu 1898 u. unten.)

2) Wer mit Hilgenfeld, Hillmann u. a. zugibt, daß Magnifikat und Benediktus zwei ursprünglich rein jüdische Psalmen waren ohne Beziehung auf den jetzigen Kontext, der kann mit dieser gewiß berechtigten (s. u.) Annahme überhaupt nicht die Tatsache des durchgängig lukanischen Ausdrucks in beiden vereinen, ohne aramäische Originale vorauszusetzen, die dann, nachdem sie der aramäischen Quelle einmal eingefügt waren, von Lukas mit in seine Sprache übersetzt wurden. (Betreffend LXX s. u.)

3) Vom lukanischen Gebrauch des *Ἱερουσαλήμ* konnte schon im angeführten Aufsatz der „Theol. Stud. u. Krit." 1901, S. 450 f. festgestellt werden, daß Lukas das semitische *Ἱερουσαλήμ* statt seines sonst gewöhnlichen *Ἱεροσόλυμα* nur gebraucht: erstens wenn er den Namen einer semitischen Quelle entnahm, und zweitens, wenn er ihn einen Juden aussprechen ließ! Bei Luk. 1 u. 2

kommt nun Luk. 2, 25. 38 u. 41 Ἱερουσαλήμ vor, aber nicht im Munde eines Juden, sondern aus der Feder des Verfassers! [1])

4) Eine ähnliche Beobachtung zu gunsten einer von Lukas benutzten aramäischen Quelle läßt sich betreffs der Verwendung des Wortes κύριος für Gott in den lukanischen Schriften machen: Es kommt ohne Artikel für Gott im dritten Evangelium von Kap. 3, 1 ab fast ausschließlich in alttestamentlichen Zitaten vor — ist also aus den LXX entnommen — und zwar nur 3, 4; 4, 8. 12. 18. 19 [5, 17]; 10, 27; 20, 37. 42. Jedoch in Luk. 1 u. 2 kommt es vor: ohne Artikel 1, 11. 15. 16 (κύριος ὁ θεός). 17. 32. 38. 45. 58. 66. 68? 76. 2, 9. 11 (Χριστὸς κύριος jedenfalls falsche Übersetzung statt Χριστὸς κυρίου wie 2, 26). 23. 24. 26. 39 und in gleicher Bedeutung mit Artikel 1, 6. 9. 25. 28. 46. Und von allen diesen Stellen ist aus den LXX nur 1, 46. 76 und 2, 23 entlehnt! An der Apostelgeschichte läßt sich betreffs des Gebrauches von κύριος für Gott noch besser feststellen, welches der Gebrauch des Lukas und welches der seiner Quellen ist. Hier ist κύριος von Gott gebraucht: ohne Artikel 1, 24; 2, 20. 21. 34. 39; 3, 20. 22; 4, 29; 5, 19; 8, 26, vgl. 12, 11; 10, 4. 14; 8, 39; 5, 9; 7, 31. 37. 49 [13, 10; 15, 18], vielleicht auch noch 10, 4. 14; 11, 8. 21; mit Artikel 2, 25; 4, 26; 9, 10—17. 31; 7, 33; 12, 17; 15, 17. Von allen diesen Stellen gehen nur 2, 20. 21. 25. 34. 39; 3, 22; 4, 26; 7, 33; 13, 10; 15, 17 auf alttestamentliche Zitate zurück. Alle übrigen Stellen in der Apostelgeschichte, an denen das Wort κύριος vorkommt, sprechen entweder vom Herrn im gewöhnlichen Sinne als Gegensatz zum Diener: Apg. 2, 36; 10, 36; 16, 16. 19. 30; 17, 24, wie auch im Ev. Luk. 10, 2; 12, 43. 45. 46. 47; 20, 43, oder vom „Herrn" Jesus Christus (vgl. 2, 36; 10, 36): Apg. 8, 22. 24. 35; 5, 14; 9, 1. 27. 35. 42; 11, 46; 12, 11 und von 13, 1 ab ausschließlich exkl. obiger alttestamentlicher Zitate (13, 10; 15, 17; vgl. auch die Anrede

1) Luk. 2, 23 Ἱεροσόλυμα einzige Ausnahme: event. auf Text oder Versehen des Lukas zurückzuführen; vgl. Apg. 15, 4, wo eine Reihe Handschriften richtiger Ἱεροσόλυμα statt andere Ἱερουσαλήμ lesen!

an Jesus *κύριε* im Ev. 5, 8. 12; 6, 5. 46 u. a., auch Apg. 5, 6; 7, 59. 60; 9, 5 u. a.). In Apg. 12, 47 ist *ὁ κύριος* bemerkenswerterweise vom alttestamentlichen Wort Gottes, das für Lukas offenbar schon mit dem Wort Jesu identisch ist (vgl. die Kanongeschichte), gebraucht. Jedenfalls geht aus diesem Tatbestande in der Apostelgeschichte deutlich hervor, daß Lukas selber von sich aus Gott nie *κύριος* oder *ὁ κύριος* nennt — von Apg. 13, 1 ab läßt sich keine sichere Stelle dafür beibringen! — daß also überall, wo *κύριος* in lukanischen Schriften von Gott gebraucht ist, dies auf semitische Quellen zurückgeht und deren auch im aramäischen Text mögliches (vgl. PRE VIII³, S. 530) יהוה! Sehr beachtenswert ist dabei der Umstand, daß im ersten Teil der Apostelgeschichte dies יהוה *κύριος* ebenso häufig vorkommt — auch exkl. alttestamentlicher Zitate — wie in Luk. 1 u. 2. Die Verfasser von AktQ und KQ — (vgl. meine Ansicht darüber „Theol. Stud. u. Krit." 1901, III) — erscheinen in dieser Hinsicht auffallend verwandt [1]). Der Verfasser von AQ scheint יהוה seltener gebraucht zu haben, vielleicht weil weniger Gelegenheit dazu war; vielleicht ist auch in diesen viel gelesenen und abgeschriebenen Teilen der Evangelien entweder schon von unseren Evangelisten selber oder von späteren Abschreibern, die das *κύριος* von Gott nicht mehr verstanden, für *κύριος* oft *ὁ θεός* eingesetzt. Mark. 5, 19 an einer auch auf Jesus zu beziehenden Stelle und Mark. 13, 20 steht es noch: doch vgl. zu Mark. 13, 20 die Parallele Matth. 24, 22 und zu Mark. 5, 19: Luk. 8, 39. Die Vergleichung der letzten Stellen zeigt deutlich, wie Lukas selber lieber für *κύριος ὁ θεός* einsetzt!

5) Das unverständliche *εἰς πόλιν Ιούδα* 1, 39 haben schon B. Weiß, Hillmann u. a. durch die Erklärung *Ιούττα* verständlicher zu machen versucht. Doch erst die Annahme einer aramäischen Quelle erweist die Entstehung von *Ιούδα* aus יהשה als wahrscheinlich, da in keiner griechischen Handschrift mehr *Ιούττα*

1) Vgl. auch betreffs der Ausdrücke: *υἱοὶ Ἰσραήλ*; *παῖς θεοῦ*; *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*; *φόβος ἐγένετο ἐπὶ*; *δέσποτα*; *ἐπιδεῖν* von Gott; u. a.

nachzuweiſen iſt, wie es ſein müßte, wenn *Ioúττα* ſchon einmal ſchriftlich richtig — doch mindeſtens vom erſten Verfaſſer, wenn er griechiſch geſchrieben hätte — angegeben war.

6) Daß überall die LXX bei Überſetzung altteſtamentlicher Zitate von Lukas zu grunde gelegt werden, kann für den, der erkannt hat, wie ſehr die ganze Sprache des Lukas von den LXX beeinflußt iſt, vgl. die ſpezifiſch lukaniſchen Ausdrücke *διανοίγειν*, *ἐπλήσθην*, *φόβος ἐπέπεσεν*, *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τ. θ.* u. a. — wie ſehr Lukas alſo in den LXX zu Hauſe war —, kein Grund gegen die Annahme eines aramäiſchen Originals für Luk. 1 u. 2 ſein! Altteſtamentliche Zitate brauchte, ja konnte Lukas gar nicht anders als ſo wie er ſie aus den LXX kannte, bezw. in derartigen abſichtlichen Änderungen, wie ſie Harnack a. a. O. ſo ausführlich dargelegt hat, überſetzen!

7) Einige unaramäiſche Hebraïsmen (1, 70 *διὰ στόματος*) weiſen weder auf einen hebräiſchen Urtext, wie Reſch und andere wollen, noch vermögen ſie bei der durchgängig von den hebraïſierenden LXX beeinflußten Sprache des Lukas, und ſeiner freien Überſetzungsmethode — ſ. das *ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* 1, 78, welches weder hebräiſch noch aramäiſch iſt (Dalman a. a. O., S. 31) — etwas gegen den aramäiſchen Urtext zu beweiſen.

8) Mangels einer noch immer nicht erzielten Einigkeit der hervorragendſten Sprachgelehrten [1]) (Wellhauſen, Neſtle, Dalman, Schwally) betreffs des tatſächlichen aramäiſchen Idioms damaliger Zeit, läßt ſich über den Wortlaut der dem Lukas vorgelegenen aramäiſchen Quelle nichts weiter bemerken. Auch vermögen kaum einige wenige ſpezifiſch aramäiſche Wendungen und Worte noch die Behauptung eines aramäiſchen Originals zu ſtützen: wie

σίκερα שִׁכְרָא (hebr. שֵׁכָר); iſt ſchon den LXX bekannt (Jud. 8, 4; Num. 6, 3), ebenſo das geläufige

πάσχα פַּסְחָא für hebr. פֶּסַח (vgl. Exod. 12, 11 u. a.).

Das *ἀναστᾶσα* 1, 39 iſt ebenſo hebräiſch wie aramäiſch und bei Lukas beliebt (vgl. Harnack dazu); desgleichen *ἀποκριθείς* bei

1) S. auch Nöldeke, Die ſemitiſchen Sprachen ², 1899, S. 39, wonach „uns für die Kenntnis des galiläiſchen Aramäiſch zur Zeit Jeſu keine Anhaltspunkte gegeben ſind".

εἶπεν 1, 60. Auf rein aramäische Quelle weist das παραχρῆμα 1, 64, da „das Alte Testament in der Tat nichts Entsprechendes" (Dalman a. a. O. S. 22) dafür hat; spezifisch lukanisch ist dabei nur der Ausdruck παραχρῆμα, für den Matthäus und Markus lieber εὐθέως und εὐθύς setzen."

Hinzuweisen wäre ferner noch auf die „mehr aramäische als hebräische" (Dalman a. a. O., S. 29) Konstruktion von εἶναι mit dem Partizip. Zu letzterer konnten wir zu 1, 10 feststellen, daß sie bei Lukas besonders beliebt ist, wenn sie auch — wie die aramäischen Originale ja genugsam erklären — ebenfalls bei Matthäus und Markus häufig vorkommt. Daß sie bei Lukas nicht bloß durch die aramäischen Quellen verursacht ist, zeigt der Umstand, daß dieser Sprachgebrauch auch im Wir-Bericht der Apostelgeschichte (16, 11—17; 20, 4 — Schluß) — wenn auch bedeutsamerweise viel seltener als im ersten Teil der Apostelgeschichte (s. o.) — vorkommt: nämlich 16, 12; 20, 8; 13, 21; 22, 19. 20 (in aramäisch gehaltener Rede des Paulus!). 29; 23, 13.

Aus dieser Tatsache dürfte nicht zu viel vermutet sein, wenn wir daraus schließen, daß Lukas selber der aramäischen Sprache nicht fern gestanden hat und daß Eusebius (hist. eccl. IV, 6), Hieronymus und Augustin wohl nichts Unrichtiges überliefert haben, wenn sie berichten, der Arzt Lukas sei aus Antiochia[1]) gebürtig gewesen! Daß diese Überlieferung allein aus Apg. 13, 1 — Λούκιος — sich herleite, wie einige Gelehrte annehmen, ist bei der dortigen deutlichen Angabe, daß Λούκιος ὁ Κυρηναῖος war, ausgeschlossen.

Daß Lukas gar nicht aramäisch verstanden habe, vgl. Zahn (s. u.) a. a. O., zu der Behauptung neigt Dalman mit Rücksicht auf die Unform Ἰσκαριώτην Luk. 22, 3, das ausgelassene Hosianna 19, 39 und die verunglückte Übersetzung von Βαρνάβας mit υἱὸς παρακλήσεως Apg. 4, 36.

Gegen die Ursprünglichkeit von Ἰσκαριώτης in 22, 3

1) Über die aramäische Sprache vor den Toren Antiochias vgl. Zahn, Einleitung I, 25 und Forschungen I, 40 ff. Über den des Aramäischen mächtigen Syrer Lukas vgl. Nestle, Einführung ins N. T., S. 239, direkt gegen Zahn, Einleitung II, 423.

ſpricht nun aber Luk. 6, 16, wo ganz richtig aus dem aramäiſchen Text *Ἰσκαριώθ* als nicht durchaus zu überſetzender — ſ. Dalman a. a. O., S. 41. 42 — Beiname des Judas genannt iſt. Die Unform *Ἰσκαριώτης* mag daher wohl ebenſo wie bei Matth. 10, 4 aus ſpäterer Zeit und Feder ſtammen: vgl. Kod. D zu Mark. 3, 19.

Daß Lukas den aramäiſchen Ruf *ὡσαννά*, der als ſolcher nicht zu überſetzen war und von Markus daher ebenſo wie von Matthäus einfach in Tranſkription wiedergegeben wird (Matth. 21, 9 als Zuruf mit Dativ der Perſon verbunden; Mark. 11, 9) einfach ausließ, iſt bei der Beſtimmung des Evangeliums für den Römer Theophilus und rein griechiſche Leſer durchaus verſtändlich.

Was ſchließlich die geſuchte Überſetzung von *Βαρνάβας* in Apg. 4, 36 anbetrifft, ſo vermag nichts weniger als dies zu beweiſen, Lukas habe kein Aramäiſch verſtanden. Denn dann hätte er ſicherlich überhaupt nicht nach einer Überſetzung für den Namen geſucht. Wagte er ſie aber, ſo durfte er das demnach ſeinen aramäiſchen Kenntniſſen zutrauen, und das Mißgeſchick dabei kann nicht das Gegenteil beweiſen.

So können wir alſo unbeanſtandet annehmen, daß Lukas ſelber ſeinem Evangelium in Kap. 1 u. 2 eine aramäiſche Kindheitsgeſchichte (KQ) aus dem judenchriſtlichen Kreiſe der erſten Jünger Jeſu in eigener griechiſcher Überſetzung eingefügt hat! Wir wenigſtens vermögen auf andere Weiſe die Tatſache des urjüdiſchen Stoffes mit der lukaniſchen Sprache in Luk. 1 u. 2 nicht zu vereinbaren!

Doch es gilt auch noch betreffs des Inhalts der KQ eine Differenz zwiſchen Harnack und Hilgenfeld vermittelnd zu beſeitigen.

Harnack in ZntW 1901, I zu Luk. 1, 34 u. 35 behauptet mit Hillmann u. a. die Nichturſprünglichkeit der Verſe Luk. 1, 34 u. 35 im lukaniſchen Text ebenſo wie die von *τῆς παρθένου* in Luk. 1, 27 und des *ὡς ἐνομίζετο* Luk. 3, 23; nimmt alſo an, daß Lukas noch nichts von der übernatürlichen Geburt — vaterloſen Erzeugung — Jeſu gewußt habe.

Hilgenfeld a. a. O. bestreitet dies ganz entschieden und verteidigt die Ansicht, daß schon die judenchristliche Quelle des Redaktors nichts anderes denn die übernatürliche Erzeugung Jesu berichtet habe.

Gegen beide Behauptungen, so wie sie vorliegen, lassen sich nun von vornherein entscheidende Gründe vorbringen, die zur weiteren Untersuchung auffordern.

Wenn Harnack die Verse 1, 34 u. 35 nebst allen sonstigen Konsequenzen als im ursprünglichen lukanischen Text nicht vorhanden gewesen erklärt, so übersieht er, wie gerade die Verse 1, 34 u. 35 mit ihren *εἶπεν πρὸς, πνεῦμα ἅγιον, ἐπέρχεσθαι, πνεῦμα καὶ δύναμις*, dem nur bei Lukas sich findenden *ὕψιστος* für Gott ohne Beisatz, *διὸ, τὸ γεννώμενον*, durchaus rein lukanische Sprache verraten (s. o.), die in dieser Ausdehnung unmöglich nachgeahmt sein kann.

Hilgenfeld auf der anderen Seite legt zu wenig Gewicht darauf, daß die Vaterschaft des Geistes Gottes in eine rein judenchristliche Quelle sehr schlecht paßt, da רוּחַ (hebräisch wie aramäisch) weiblichen Geschlechts ist und auch im Ev. sec. Hebr. als Mutter Jesu bezeichnet wird [1]) (Hilgenfeld, N. T. extra can. 4, 23).

Als Mittelweg zwischen Harnack und Hilgenfeld bleibt hier nur: die übernatürliche Geburt und vaterlose Erzeugung Jesu ist von Lukas selber in die judenchristliche Quelle — offenbar als notwendige Ergänzung — eingetragen!

Daß er das nicht so ungeschickt gemacht haben wird, daß dies sofort und ohne allen Zweifel bemerkt werden kann, ist begreif-

---

1) Solange der Jude noch zäh an seinem in weiteste Ferne weisenden transzendentalen Gottesbegriff festhielt, vermochte er schon auf Grund dieses eine direkte göttliche Mitwirkung bei der Geburt Jesu lange nicht zu fassen, wie ja auch in viel späterer Zeit noch die Ebioniten beweisen. Dies ist insofern zu beachten, als daraus hervorgeht, wie die somit durch jüdische Auffassung beschränkte älteste Quelle über Jesu Geburt, die an dieser Stelle unsere rein literar-kritische Forschung feststellen will, keinerlei unbedingte dogmatische Autorität beanspruchen kann!

lich; daher wohl verständlich, wie Hilgenfeld mit anderen noch eine Reihe von Beweisen für die Ursprünglichkeit besagten Berichtes in KQ vorlegen kann. Wir müssen der Wichtigkeit halber dieselben noch einmal genauer ansehen:

1) Hilgenfeld weist zunächst darauf hin, daß laut Luk. 1, 15 auch Johannes „vom Mutterleibe an" mit heiligem Geist erfüllt gewesen sein soll, daß also eine Geburt Jesu aus heiligem Geist dem Verfasser der Quelle durchaus nahe gelegen habe. Justin in seiner Apologie 1, 33 setze überhaupt gleich bei Luk. 1, 31 zu *συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ* hinzu: *ἐκ πνεύματος ἁγίου* und das Protevangelium Jakobi *ἐκ λόγου θεοῦ*, so daß also die Urquelle wahrscheinlich schon hier deutlich die Geburt aus heiligem Geist angezeigt habe.

Dagegen läßt sich nun einwenden: Wenn der Verfasser der KQ deutlich angibt, der Täufer Johannes sei von Mutterleibe an mit heiligem Geist erfüllt gewesen, und doch betreffs seiner Empfängnis die wenn auch von Gott wunderbar bewirkte Mitwirkung des Vaters Zacharias nicht ausschließt, so hat also das „Erfülltsein mit heiligem Geist" bei Johannes der Verfasser unabhängig von einer Empfängnis aus heiligem Geist gedacht und nicht anders, als jeder Jude schon zu alttestamentlicher Zeit bei allen von Gott besonders berufenen und begnadeten Menschen! Wenn Justin und Protevangelium Jakobi zu *συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ* obige Zusätze machen, so verraten sie damit nur, daß sie noch einer Zeit angehören, in der man recht frei mit dem Evangelientext umging. Daß beide noch die von Lukas benutzte, zumal aramäische, KQ gekannt und benutzt haben sollten, ist wenig wahrscheinlich.

2) In Anführung eines weiteren Grundes für die Annahme der Ursprünglichkeit der Verse Luk. 1, 34 u. 35 im Kontext weist Hilgenfeld auf 1, 33 hin, in welchem Verse der Engel Gabriel dem Sohne der Maria verheißt: *βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος*: keinem sterblichen Sohn eines sterblichen Vaters — aber einer sterblichen Mutter?! — könne ewige Herrschaft verheißen werden.

Zwar sieht, so begegnet Hilgenfeld gleich dabei einem nahe liegenden Einwande, „der zu der Maria redende Engel ... hier allerdings über den Kreuzestod (2, 34 f.) hinweg und kann das Reich ohne Ende nur auf den Auferstandenen bezogen haben" (a. a. O. S. 201, Anm. 2).

Doch es gibt noch einen treffenderen Einwand, der sofort aus der Beobachtung folgt, daß hier das Engelswort ein Zitat von Dan. 7, 14 kombiniert mit Micha 4, 7 ist. In Dan. 7, 14 ist ja ausdrücklich dem „Menschensohne" „ewige Herrschaft und Reich ohne Ende" verheißen, eine Stelle, die längst messianisch gedeutet wurde, bevor jemand an vaterlose Erzeugung des Messias denken konnte. Man braucht noch gar nicht anzunehmen, was Hilgenfeld mit Recht abweist, nämlich daß hier wie Jes. Sir. 47, 11. 1 Makk. 2, 57 und Psalm. Salom. 17, 5 eine ewige davidische Dynastie gemeint sei; die jüdische Vorstellung von der „himmlischen Persönlichkeit" (Dalman) des künftigen Messias, wie sie Henoch 39, 6 f.; 46, 1; 57, 7; 4 Esr. 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9 u. a. vgl. Zach. 12, 8 deutlich ausgesprochen ist (vgl. Paulinismus), erklärt den vielleicht auch bloß etwas überschwänglich gewählten Ausdruck vollkommen ebenso gut wie die Tatsache, daß auch 4 Esr. 7, 28. 29 dem Messias die überirdische Lebensdauer von 400 Jahren zugesprochen wird, ohne daß von dem jüdischen Verfasser an seine vaterlose Erzeugung gedacht wäre.

3) Mit Recht macht Hilgenfeld gegen den Einwand von Hillmann, daß das viel geringere Beispiel der Elisabeth unmöglich vom Engel gegenüber der übernatürlichen Geburt aus Geist als Beglaubigung angegeben worden sein könne, geltend, daß, „was einzigartig ist, kann nur durch Geringeres, was nicht einzigartig ist, erläutert werden". Dennoch wird zuzugeben sein, daß im Zusammenhang das Beispiel der Elisabeth ebenso gut paßt als Beglaubigung für die Ankündigung eines ehelichen Sohnes der Maria, der wunderbarerweise nach göttlichem Willen, dem „kein Ding unmöglich", der Messias werden, bezw. der „himmlische" Messias sein sollte.

4) Als weiteren Grund für die Unechtheit von Luk. 1, 34. 35 scheint Hilgenfeld — wenn ich ihn recht verstehe — die Erzäh-

lung anzugeben 1, 41 ff.: daß Elisabeth die Maria als Mutter des Messias preist. Er meint: „Inzwischen muß also die der Maria angekündigte Empfängnis eingetreten sein“ .... „oder sollte Elisabeth die noch jungfräuliche Maria durch plötzliche Geisterfüllung erkannt haben als die künftige Mutter des Messias aus ihrer bevorstehenden Ehe?“ (a. a. O. S. 204). Das letztere scheint Hilgenfeld als zu viel dem Geist zugetraut für ausgeschlossen zu halten! Doch traut man damit weniger dem Geist zu, wenn man annimmt, die Elisabeth, die an der bisher nur Verlobten Maria den besonderen Zustand bemerkt, habe *ohne weitere Gedanken* den *Messias* im Anzuge gewähnt? Lag da nicht viel näher eine ganz andere Begrüßung der Freundin als diese Lobpreisung?

Dem Geist dürfte der Verfasser genug zugetraut haben, wenn Elisabeth in der *ehelich mit dem Davididen Joseph verbundenen* Maria den Messias als kommend erkennt.

5) Über die verschiedenen *γονεῖς, πατὴρ* u. s. w. in Luk. 1 u. 2 kommt Hilgenfeld mit der Bemerkung hinweg, daß „Joseph schon durch die Mitnahme der schwangeren Maria behufs des Zensus (in Bethlehem) *für Menschen* die Vaterstelle für ihren Sohn übernommen hatte“ [vgl. 3, 23] (a. a. O. S. 228). Der Verfasser der KQ müßte sich also, obwohl er selber nach Luk. 1, 34 f. anderer Ansicht wäre, zu den *Menschen* gerechnet haben, die Joseph für den Vater Jesu hielten, da er ihn ausdrücklich so bezeichnet. Das ist doch mehr als unnatürlich, zumal mindestens nur das kurze *ὡς ἐνομίζετο* hinzuzusetzen gewesen wäre.

6) Doch „auch nach der Rückkehr nach Nazareth, die ausdrückliche Bemerkung, daß die Unterordnung Jesu unter das Elternpaar durch seine göttliche Herkunft nicht beeinträchtigt ward, was bei rein menschlicher Herkunft keiner Bemerkung bedurft hätte“ (a. a. O. S. 233) nach Hilgenfeld. — Offenbar findet allerdings der Verfasser die Unterordnung Jesu unter seine Eltern bemerkenswert; doch das konnte er auch ohne Gedanken an eine vaterlose Erzeugung Jesu einfach im Hinblick auf Jesu „göttliche Herkunft“ als des himmlischen Messias!

7) Mehr Recht dürfte Hilgenfeld mit seiner Erklärung des Verses 2, 51: *καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς* haben. Er meint zwar (a. a. O. S. 233) „das plötzliche Aufleuchten solches Gottesbewußtseins im Gegensatz gegen den als menschlichen Vater Geltenden in rätselhaftem Ausdruck, konnte auch für die Mutter nicht sofort verständlich sein". Tatsächlich kann diese Stelle nicht als Beweis gegen die übernatürliche Geburt angesehen werden, da hier offenbar nicht mehr gesagt ist, als 2, 33: nämlich, daß Joseph und Maria nicht verstanden, **wie** Jesus plötzlich so reden konnte (semitischer Text!), und sich jetzt ebenso wunderten, wie damals, als Simeon und Hanna sich so mit ihrem Geheimnis — welches ja auch als das von dem **Messiasberuf** ihres Sohnes, von dem allein Simeon und Hanna wie auch hier Jesus sprechen, groß und heilig genug war — bekannt zeigten. Mit Resch u. a. diese Verse für unecht zu erklären, ist kein Grund vorhanden; für einen späteren Interpolator wären sie erst recht unbegreiflich, wenn man nicht eo ipso alle Interpolatoren für Dummköpfe halten will. In einem anderen als dem oben gegebenen Sinne aber sind diese Bemerkungen weder bei Ursprünglichkeit noch bei Nichturspünglichkeit der vaterlosen Erzeugung Jesu im Text verständlich.

8) Direkt gegen Harnacks Aufsatz in ZntW. wendet sich noch Hilgenfeld am Schluß des betreffenden Heftes seiner ZwTh. und weist darauf hin, daß in 1, 32 „nach nachdrücklicher Hervorhebung der Jungfrauschaft wie 1, 27 die Nennung des Vaters David wirklich unbedenklich war, weil sie nur theokratisch verstanden werden konnte"; außerdem sei „ein wohldurchdachter Fortschritt wahrzunehmen" vom *υἱὸς ὑψίστου* (1, 32) zum *θρόνον Δαυὶδ* und zu der schließlich deutlichsten Bestimmung betreffs der *δύναμις ὑψίστου*.

Was nun diesen Fortschritt betrifft, so dürfte dieser wohl weniger „wohl durchdacht" als einfach von der Situation gegeben sein. Sobald nämlich eine Frage nach näherer Aufklärung eingeschoben wurde, ergab sich der Fortschritt zu näherer Bestimmung des bisher nur Angedeuteten von selbst auch dann, wenn letz-

tere eine neue und gar nicht vom urſprünglichen Verfaſſer beabſichtigte war.

Die Auffaſſung des τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (1, 32) als „theokratiſche" Bezeichnung bedürfte erſt des Beleges aus der übrigen jüdiſchen Literatur. Dort dürfte es aber ſchwer fallen eine Stelle anzugeben, wo Davidſohnſchaft nur theokratiſch gemeint wäre.

Wenn 1, 32 David Jeſu Vater genannt und 1, 27 bemerkt wird, Joſeph ſei ἐξ οἴκου Δαυείδ, ſo liegt wohl nichts näher, als anzunehmen: derjenige, der 1, 27 und 1, 32 ſchrieb, habe Joſeph nicht bloß für den angeblichen Vater Jeſu gehalten!

Wir können — um nun unſererſeits die möglichen Gegenbeweiſe für die Nichturſprünglichkeit von Luk. 1, 34 u. 35 zuſammenzuſtellen — dieſe Stelle ebenſo wie die, an denen Joſeph „Vater" Jeſu (2, 33. 49), wie Zacharias Vater des Johannes 1, 67, und Joſeph und Maria „Eltern" Jeſu (2, 41. 43) heißen, nur als entſchieden für die Nichturſprünglichkeit des Berichts von der vaterloſen Erzeugung Jeſu in KQ ſprechend anführen.

9) Ferner kommt wohl hauptſächlich in Betracht Luk. 1, 45, wo der Verfaſſer der KQ die Maria durch die Eliſabeth ſelig preiſen läßt, „weil ſie geglaubt habe, daß das von Jahwe Verheißene auch eintreten werde". Der Verfaſſer hat alſo beſtimmt nicht die Frage der Maria: πῶς ἔσται τοῦτο; 1, 34 geſchrieben, da ſie an Ungläubigkeit, ſelbſt wenn man ſie mit Hilgenfeld deutet, kaum etwas der des Zacharias 1, 18 κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; nachgibt. Das γινώσκω 1, 34 freilich anders als geſchlechtlich — laut Altem Teſtament LXX — aufzufaſſen und für Unſinn im Munde einer Verlobten zu erklären, wie Hillmann will, nötigt nichts. Dennoch wird die Tendenz der auf die Antwort 1, 35 abzielenden Frage 1, 34 ſchon dadurch deutlich und ſekundär, daß auch die Braut eines Davididen der göttlichen Verheißung eines Davidſohnes unmöglich mit **dieſer** [ungläubigen] Frage begegnen konnte; brauchte doch dieſe Verheißung durchaus nicht ſchon für ihre Brautzeit zu gelten! Hätte der erſte Verfaſſer der KQ alſo wirklich eine ungläubige Mutter des Meſſias haben wollen, die nicht gleich ſagte: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου voller Gelaſſenheit, die

Mutter des als so übermenschlich erwarteten himmlischen Messias zu werden, so hätte er auch nur eine Frage wie des Zacharias *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο*, mit der Fortsetzung etwa: denn ich bin es doch nicht wert, ihr in den Mund legen können, und sie noch dazu gleich Zacharias dafür bestrafen lassen müssen! Diese Frage der Maria ist in jedem Fall im Zusammenhang sowohl mit Rücksicht auf die bevorstehende Ehe der Maria mit dem Davididen Joseph als auch hinsichtlich des Verses 1, 45 sekundär.

10) Wir wollen zu weiterem Beweise dafür, daß von dem Verfasser der KQ nicht nur nicht die Verse Luk. 1, 34. 35 geschrieben sind, sondern auch Jesus für den natürlich erzeugten ehelichen Sohn Josephs und der Maria gehalten wurde, nicht Gewicht legen darauf, daß der Maria als Jungfrau die jüdische Satzung laut Philo de spec. legg. III, 31 und Mischna Ketuboth c. VII sel. 6 eine Reise zur Elisabeth verboten hätte — man kann dagegen einwenden, daß sie ja in Begleitung gereist sein kann, obwohl davon KQ nichts berichtet —; auch nicht darauf, daß Joseph und Maria als Brautleute schwerlich nach Bethlehem zum Stammeszensus (vgl. Joh. Weiß bei Meyer) gereist sein werden — die Verfechter der Echtheit der Verse Luk. 1, 34. 35 nehmen einfach mit Matthäus an, Joseph habe sich zum Schein mit Maria inzwischen vermählt, obwohl davon bei Lukas nichts zu finden ist, im Gegenteil ausdrücklich hier 2, 5 ebenso wie 1, 27 Maria die Verlobte des Joseph heißt; doch muß auf 2, 7 aufmerksam gemacht werden, wo ausdrücklich bemerkt wird: Maria gebar ihren Erstgebornen, Jesus also ohne weiteres mit seinen jüngeren Geschwistern (Mark. 6, 3) in eine Linie gestellt wird; und auf die Tatsache, daß von einem Bedenken bei Joseph betreffs einer wunderbaren Schwangerschaft der Maria bei Lukas nichts verlautet!

Will man sich bei 2, 21 nicht wieder das Wichtigste hinzudenken, so vermißt man dort im jetzigen Zusammenhang eine Bemerkung bei *συλλημφθῆναι*, daß die Empfängnis göttlich und nicht menschlich bewirkt war.

Auf Grund aller dieser Beobachtungen — wir verzichten

darauf, die minder wichtigen, die außerdem bei Hillmann u. a. zu finden sind, hier zu wiederholen — dürfte, zumal für eine judenchristliche aramäische Quelle eo ipso eine Geburt aus göttlichem Geist ausgeschlossen erschien und es sich nur noch darum handeln konnte, festzustellen, ob der Maria schon als Braut oder erst als junger Frau des Joseph die Verheißung des Davidsohnes, der der Messias sein sollte, überbracht sei, die Behauptung wohl begründet sein, daß die KQ von vornherein 1, 26 f. ein in Nazareth ansässiges junges Ehepaar, Joseph, den Davididen, mit der Levitin (vgl. Hilgenfeld, Apostolische Väter, S. 14 und zu Clem. Rom. ep. I, 32) Maria dem Leser vorgeführt hat, so daß Maria als (junge) Frau zu Elisabeth gereist ist, und nachher eine Bemerkung von der Scheinehe des Joseph mit der Maria zwecks Reise zum Zensus in Bethlehem ebensowenig vermißt zu werden braucht, wie der jedesmalige Zusatz *ὡς ἐνομίζετο* zu *πατήρ* und *γονεῖς*.

Wenn Lukas die KQ in sein griechisches Evangelium in griechischer Übersetzung aufnahm, wie oben festgestellt, und auch die Verse 1, 34. 35 durchaus spezifisch lukanische Feder verraten, so ist klar, daß Lukas selber es war, der die Übersetzung so gestaltete, daß in 1, 27 und 2, 5 vom Verlobt- statt Verheiratetsein der Maria mit Joseph die Rede war, und der die Verse 1, 34 u. 35 einschob zu einer ihm notwendig erscheinenden Ergänzung.

Daß von Lukas die irrige Zeitangabe 1, 1—2, eventuell auch die Parenthese 2, 35[a], die falsche Übersetzung *αὐτῶν* in 2, 22, eventuell auch die ganze Stelle 2, 22[b]—23 (vgl. Kommentar Meyer-Weiß) stammt, ist fast allgemein anerkannt; für den Zusammenhang der ursprünglichen KQ ist das von keiner Wichtigkeit.

Daß der paulinische Interpolator, den Hilgenfeld mit guten Gründen im Magnifikat und Benediktus 1, 55[b]. 76—79 feststellt, nun auch kein anderer als Lukas selber zu sein braucht, ist nach der bisherigen Untersuchung klar.

Erweist sich der Benediktus wegen 1, 64 als nachträglich eingeschobener rein jüdischer Psalm (Hillmann, Hilgenfeld s. o.), so

ist das sicher viel verständlicher bei der Annahme, daß diese Interpolation schon zu einer Zeit geschah, da die KQ noch im aramäischen Original vorlag, ja gar keine andere Annahme möglich, wenn man die jetzige spezifisch lukanische Sprache berücksichtigt (s. o.)!

Kurzum — wir haben, um unser Resultat noch einmal zusammenzufassen, festgestellt, daß es eine alte judenchristliche, aus dem Kreise der jerusalemischen Urapostel stammende aramäisch geschriebene Geschichtserzählung gab über Jesu und des Täufers Geburt, die von Jesu vaterloser Erzeugung noch nichts wußte, ihn vielmehr zu Davids Geschlecht durch seinen Vater Joseph rechnete, Jesu Geburtsort in Bethlehem annahm u. s. w.

Daß die ins Übernatürliche und Wunderbare hineinspielende Schilderung sehr wohl alt sein kann — abgesehen davon, daß KQ ja für alt gehalten werden muß wegen seiner altjüdischen Messianologie — beweist die ebenso von Lukas auf Augenzeugenberichte zurückgeführte, mit Wunderbarem und Übernatürlichem gefüllte Darstellung der Taten und Lehren Jesu, die nach unserer in „Theol. Stud. u. Krit." 1901, III, S. 415—458 dargelegten Ansicht auf die alte aramäische AQ (älteste Quelle) zurückgeht, beweisen auch die später sehr bald viel weiter ausgesponnenen Apokryphen, denen gegenüber die Schilderung der KQ bei Luk. 1 u. 2 historisch erscheint.

Dafür aber, daß tatsächlich die älteste ursprüngliche und judenchristliche Ansicht von Jesu Abstammung noch nichts von übernatürlicher Geburt aus Geist enthielt, können noch folgende andere Gründe beigebracht werden, die zeigen, daß eine alte palästinensische KQ gar nicht anderer Ansicht sein konnte, wenn sie nicht gänzlich ihre Zeit hätte verleugnen wollen.

Wenn Hilgenfeld a. a. O. meint, die Überlieferung von der vaterlosen Erzeugung sei essenisch, weil viele Essener die Ehe verachteten, so wären dafür, daß sie die Geburt des Messias ohne Vater erwarteten, doch noch Beweise zu erbringen, zumal sonst Luk. 1 u. 2 durchaus **nicht** essenischen Charakter an sich trägt (Scheinehe!). Vollends die Geburt aus Geist auf den hier schreibenden palästinensischen Juden zurückzuführen, geht, wie

wir sahen, nicht an. Wir bemerkten schon, daß im Ev. sec. Hebr. der Geist Jahwes Mutter Jesu genannt wird, während wirklich triftige Gründe dafür, daß eine Vorgeschichte mit der übernatürlichen Geburt Jesu im Ev. sec. Hebr. gestanden habe, bisher noch nicht erbracht sind.

Für gewöhnlich werden in der heutigen Theologie die unangefochtenen paulinischen Briefe als älteste Urkunden des Christentums angesehen. Wie steht es hier mit der übernatürlichen Geburt Jesu? Jeder Unbefangene muß zugeben: Paulus weiß nichts von derselben! Im Gegenteil, er betont Gal. 4, 4 die Tatsache der gewöhnlich menschlichen Geburt Jesu „von einem Weibe" (vgl. Hiob 14, 1; 25, 4^{b}; Matth. 11, 11; Luk. 7, 28) und Röm. 1, 3; 9, 5 sein Erzeugtsein „aus Davids Samen", ohne daß für ihn seine sonstige Ansicht von der Größe der messianischen Würde Jesu als des himmlischen, ja göttlichen (vgl. 2 Kor. 4, 6; 8, 9; 1 Kor. 15, 47 f. u. a.) Menschen dazu einen Gegensatz bildete. Beides ist für ihn ebenso vereinbar, wie für den Verfasser der KQ (s. o.)!

Doch noch ein bis zwei weitere Zeugen für diese Ansicht treten dem Paulus und dem Verfasser der KQ beglaubigend zur Seite: es sind die Verfasser der Stammbäume Matth. 1, 2—17 und Luk. 3, 24—38.

Wenn Resch recht hat mit der Annahme, daß schon in der KQ einer von diesen Stammbäumen gestanden hat, so bliebe noch der Verfasser des anderen als selbständiger Zeuge. Denn beide — man mag hier deuten so viel man will — der erste und dritte [1]) Evangelist haben sich sichtlich schon selber Mühe gegeben, sie mit ihrer Ansicht von der vaterlosen Erzeugung Jesu zu vereinbaren: Matthäus durch seine Veränderung des allein in 1, 16 als ursprünglich anzunehmenden *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας* in *τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη*

1) Bei der Tatsache, daß Luk. 3, 23 ff. mitten in den Zusammenhang einer von ihm benutzten Quelle — mag man nun Markus oder Matthäus oder AQ annehmen — eingeschoben ist, bedarf es der Annahme eines nachlukanischen Redaktors für diesen Einschub nicht: das kann Lukas ebensogut selber schon besorgt haben!

Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός; und Lukas etwas einfacher durch Hinzufügung des ὡς ἐνομίζετο in 3, 23 — beide Stammbäume wollen Jesum als Davids Sohn durch den Davididen Joseph (dieser auch Matth. 1, 20) erweisen (Matth. 1, 1). Sie sind beide voneinander unabhängig. Der des Matthäus im Anschluß an die nur zu Matth. 1, 18—25 gehörige [1]), weder zum ganzen ersten Evangelium noch zu der ganzen Vorgeschichte des Matthäus passende (Hillmann) Überschrift: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυεὶδ ..... ist offenbar ein eventuell von Anfang an eingeschobener Bestandteil jener βίβλος gewesen, mit der Tendenz, die direkte Abstammung Jesu aus königlich davidischer Linie zu erweisen, allein auf das Alte Testament sich stützend; der Stammbaum, den Lukas Kap. 3, 22 ff. bringt, muß auf Grund anderer, erentuell authentischerer Quellen (Bethlehemitische Chronik?) ausgearbeitet sein und zeigt durch seine Hinaufführung bis Adam und Gott, wie der Verfasser die beiden Bezeichnungen Jesu, υἱὸς Δαυεὶδ und υἱὸς θεοῦ, miteinander ohne Kenntnis der übernatürlichen Erzeugung durch den Geist Gottes zu vereinbaren bestrebt ist. Wenn schon unsere kanonischen Evangelisten die beiden Stammbäume nur mit den oben angegebenen Veränderungen in ihre Werke aufzunehmen vermochten, so beweist das,

1) Zahn, Einleitung ins N. T. II, 270 bestreitet entschieden Hillmanns Annahme, daß die Überschrift des Matthäusevangeliums allein der Genealogie gelte, und behauptet, daß sie sich auf das ganze Evangelium beziehe. Wenn man beachtet, daß das γενέσεως der Überschrift in 1, 18 wieder aufgenommen wird und es 2, 1 heißt: I. Χρ. γεννηθέντος, so bleibt doch wohl kein anderes Verständnis der Überschrift möglich, als sie als die einer βίβλος zu fassen, die die Geburtsgeschichte Jesu erzählte und aus der Matth. 1, 18—25 eventuell nebst 1, 2—18 Exzerpt ist. Es würde zu weit führen und ist hier nicht der Ort, ausführlich nachzuweisen, daß diese βίβλος, deren Überschrift Matthäus uns erhalten hat und aus der er in Kürze einen Auszug bietet, um an diesen die seiner Meinung nach notwendigen Ergänzungen und weiteren Berichte der Tradition anzuschließen, keine andere ist als die aramäische von uns bei Lukas 1 und 2 festgestellte KQ, die das Matthäus-Exzerpt deutlich voraussetzt; daß Matthäus dieselbe nicht ebenso wie der spätere Lukas gekannt haben sollte, wäre nur unnatürlich.

in eine wie frühe Zeit die Abfassung der Stammbäume fällt, aus der auch KQ herzuleiten kein Bedenken vorliegt.

Ob in Mark. 6, 3 die übernatürliche Geburt vorausgesetzt wird, ist ebensowenig zu beweisen, wie das Gegenteil. Mit B. Weiß läßt sich sehr gut annehmen, daß Joseph früh gestorben ist, und daher Jesus „Sohn der Maria" von den Leuten genannt wird, zumal Joseph in der ganzen evangelischen Geschichte nicht weiter vorkommt. Über die Ursprünglichkeit des *ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* Mark. 6, 3 gegenüber der Parallele Matth. 13, 55 *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται* [1]) *Μαριάμ* läßt sich streiten. Hält man mit Hilgenfeld Matthäus für ursprünglicher, so läßt sich die Veränderung des dortigen Satzes in den bei Markus kaum genügend erklären.

Warum macht Markus denn Jesus selber zum Zimmermann, obwohl Matthäus vom Vater diesen Beruf angibt? Einige Markushandschriften richten sich deshalb nach Matthäus an dieser Stelle, weil jedenfalls in späterer Zeit der Zimmermannsberuf für Jesus nicht mehr recht passend erschien. Schon Lukas übergeht vielleicht gerade aus dem Grunde die Markusgeschichte und ersetzt sie durch eine andere (Luk. 4, 15 ff.). Es kann daher die Sekundarität von Mark. 6, 3 ebensowenig behauptet werden wie eine hier bezeugte Angabe der übernatürlichen Geburt (vgl. B. Weiß, Mark.-Evang. 1872, S. 201, Anm. 1).

Wie wenig auch das für Mark. 1, 1 in einigen Handschriften bezeugte *υἱοῦ θεοῦ* beweisen kann, ist aus dem *Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* Luk. 3, 38 ersichtlich (s. o.)!

Andererseits ist der Hinweis darauf, daß die AQ Jesum erst bei der Taufe den heiligen Geist erhalten läßt, ihn also nicht schon aus heiligem Geist geboren sein lassen könne (Hillmann u. a.), in Anbetracht von Luk. 1, 15, wo es vom Täufer heißt, er sei von Mutterleibe an mit heiligem Geist erfüllt gewesen, hinfällig, da man annehmen muß, daß der von Gott ebenso, wie der Täufer, angekündigte Mensch Jesus auch ebenso wie jener für das jüdische Bewußtsein ganz selbstver-

1) *λέγεται* entweder gehässig im Munde der Gegner, oder im Sinne des Hebr.-Evangeliums, weil Geist Mutter Jesu!

ständlich von Mutterleibe an mit heiligem Geist erfüllt gewesen sein wird, und somit der Geschichte von der Taufe jedenfalls noch andere Motive zu grunde liegen [1]) (vgl. „Salbung" Apg. 4, 27).

Demnach dürfte es aus den schon vorher genannten Gründen als erwiesen gelten, daß auf dem judenchristlichen Standpunkt, der sich auch noch in späterer Zeit unter den sogenannten Ebioniten gehalten hat, die nicht weiter reflektierende Annahme natürlich menschlicher Erzeugung des Messias als Davidsohnes die urchristliche und älteste palästinensische Ansicht gewesen ist, wie sie, wenn nicht mehr bei Markus, so doch noch bei Paulus, den Verfassern der Stammbäume Matth. 1, 1 ff. und Luk. 3, 23 ff. und dem Verfasser der KQ festzustellen ist.

Zum Schluß möge noch eine kleine Apologie zu gunsten der schon in „Theol. Stud. u. Krit." 1901, III vertretenen Ansicht von den frühen aramäischen Quellenschriften der auch hier erörterten Ansicht von der aramäischen KQ, die in Luk. 1 u. 2 vorliegen soll, zu gute kommen.

Triftige und zwingende Gründe gegen solche Anschauung sind bisher nicht vorgebracht worden. Die bisher vorgebrachten sind entweder willkürlich und gesucht, oder geradezu unzutreffend.

1) Wer mit Wernle, Dalman u. a. eine Übersetzertätigkeit unserer Evangelisten für zu gering ansehen zu müssen glaubt und für „starke Unterschätzung" (Dalman a. a. O. S. 36) ihrer Tätigkeit hält, muß dann jegliche Abhängigkeit der Synoptiker voneinander oder anderen Quellen leugnen, was auf die älteste Erklärung ihrer Übereinstimmung mittels der göttlichen Inspiration hinauskäme. Wie gerade die Annahme einer Übersetzertätigkeit eine Geringschätzung der Evangelisten sein soll, ist angesichts der auch heute noch oft darauf beschränkten Tätigkeit mancher Gelehrten unbegreiflich. Diese Vorhaltung würde allein der ge-

1) Die Annahme der göttl. „Zeugung" Jesu bei der Taufe, wie sie Usener a. a. O. S. 45 ff. auf Grund der Variante zu Luk. 3, 22 für die ursprünglichere erklärte, ist jedenfalls eine spätere geistreiche Reflektion im Anschluß an Ps. 2, 7, da für jedes echt jüdische Bewußtsein feststand, daß die Bestimmung des Menschen ἐκ κοιλίας μητρὸς stattfinde; vgl. Paulus Gal. 1, 15.

läufigen synoptischen Erklärung gegenüber passen, welche sich bei einer gegenseitigen Abhängigkeit unserer griechischen Evangelisten, bei „Neuübersetzung des Markus" und dergleichen beruhigt!

2) Wie bei diesem Einwande, so wird auch bei dem anderen, „daß derselbe Gedanke von verschiedenen Schreibern in verschiedenen Ausdrücken gefaßt werden kann" (Dalman a. a. O. S. 39), einfach die ganze bisherige gelehrte Arbeit zur Lösung der synoptischen Frage übersehen, nur um einen so äußerlichen Scheingrund gegen semitische Quellen aufzustellen. Denn von „denselben Gedanken" ist, wie längst festgestellt, bei den Synoptikern nicht bloß die Rede, sondern von denselben, bezw. ähnlichen Sätzen von oft wörtlicher Übereinstimmung ganzer Geschichten und vor allem von der Identität der allen drei zu grunde liegenden Disposition und Anordnung, welche auf nichts anderem als auf schriftlicher Abhängigkeit beruhen kann [1]).

3) Dies besser berücksichtigend behauptet man nun, daß „das gelegentliche Zusammenstimmen der Synoptiker in griechischem Ausdruck darauf hinweist, daß die von ihnen benutzten Quellenschriften griechisch geschrieben waren" (Dalman). Dieser Einwand kann aber ebensowenig als triftig gelten, da wohl gerade nicht besser in Rücksicht auf das unter 1) Angeführte die oft wörtliche Übereinstimmung erklärt werden kann, als durch die Annahme von unabhängigen Übersetzungen eines gleichen Textes, die wo wörtlich und in das schon festgeprägte LXX-Griechisch von allen übersetzt wurde, oft so wörtliche Übereinstimmung ganz natürlich und von selbst ergeben mußten. Außer-

---

1) Denn aus der mündlichen Überlieferung mögen wohl einzelne Erzählungen und Aussprüche treu nach dem Gedächtnis sich wiedergeben lassen, aber daß eine Anzahl von über 100 Details, die oft nicht einmal in näherem Zusammenhange miteinander stehen, wie sie das Markusevangelium bietet, genau in der Anordnung des Markus (vgl. Wernle a. a. O., S. 195f.) den beiden anderen Synoptikern bekannt ist (vgl. auch „Theol. Stud. u. Krit." 1901, S. 427), läßt sich nur auf schriftliche Vorlage zurückführen, **neben** der natürlich mündliche Überlieferung von Einzelheiten nicht ausgeschlossen ist (vgl. Heinrici, Bergpredigt, S. 6).

dem braucht man nur noch dabei die auf der immer wieder wiederholten Lektüre einer ersten Übersetzung (Markus!) sich bald ergebende feste Prägung gewisser besonders beliebter Geschichten und Worte (besonders seltener!) zu berücksichtigen, ferner das spätere Verfahren der Kanonisierung des Textes unserer drei Synoptiker, um das um so weniger auffällig zu finden.

4) Aus der Möglichkeit, daß „die Hebraisten werden wohl meist etwas Griechisch verstanden haben, aber die Helleniſten sehr oft kein Aramäisch oder Hebräisch" (Dalman a. a. O.) — geht noch gar nicht hervor, daß nun „Hebraisten" wie die ersten Jünger Jesu und die ersten Christen in Jerusalem fließend griechisch zu predigen und griechische Evangelienschriften zu verfassen vermochten. Für die helleniſtischen Gemeindemitglieder müssen laut Apg. 3 besondere helleniſtische „Diakonen" gewählt werden; nach Antiochia — laut Spittas Quellenscheidung Cäsarea — wird der Helleniſt Barnabas gesandt (Apg. 11, 23); Paulus, der als Helleniſt (doch vgl. Zahn) am liebsten mit Helleniſten disputiert (Apg. 9, 29), muß in Jerusalem, um vom Volke ruhig angehört und richtig verstanden zu werden, aramäisch, die damalige palästinensische Volkssprache (vgl. Zahn, Einleitung I, S. 3—23), sprechen (Apg. 21, 40), wie denn auch Titus anno 70 durch einen Dolmetscher mit den belagerten Jerusalemern verhandelt laut Josephus, bell. jud. VI, 6, 2; und der römische Hauptmann in Jerusalem verwundert sich darüber, daß Paulus auch Griechisch versteht (Apg. 21, 37: *Ἑλληνιστὶ γινώσκεις;*).

5) Doch man glaubt eine Ansicht wie die übrigens ja durchaus nicht neue, sondern schon von Lessing (1784) und Eichhorn (1804) vertretene Ansicht von der aramäischen Quelle zu Markus u. s. w. einfach mit der Entgegnung abtun zu können, daß dagegen die ganze Überlieferung spreche.

Nun versichert aber sogar **Zahn** (Einleitung II, 208), daß die bekannte von Papias her bei Eusebius, Hist. eccl. III, 39, 15 erhaltene Überlieferung, die nach Zahn durch die bei Clemens Alex., Hypotyposeis zu 1 Petr. 5, 13 ergänzt und berichtigt werden muß, durchaus **nicht** „die Beobachtung späterer Kritiker, daß

Markus vielfach von einer älteren evangelischen Schrift abhängig sei", ausschließt.

Und tatsächlich ist nicht zu bestreiten, daß Markus, wenn er auf Bitten der Zuhörer des Petrus in Rom das Evangelium, welches Petrus wie alle anderen Apostel verkündigte, bezw. die Haupttatsachen desselben, in möglichst authentischer Form den Römern schriftlich darbieten wollte, bei Abfassung dieser Schrift an eine schon ältere aramäische und daher als solche den Heidenchristen unzugängliche Aufzeichnung sich angelehnt haben kann, bezw., was das Einfachste, dem antiken Schriftsteller Naheliegendste und für die Authentizität Vorteilhafteste war, diese aramäische Aufzeichnung in verständliches Griechisch übersetzt haben wird, nicht ohne daneben noch ὅσα ἐμνημόνευσεν (Papias bei Eusebius) als Ergänzungen und Erklärungen einzufügen [1]).

Die Frage, warum nicht Petrus selber, sondern Markus von den Römern darum ersucht wurde, legt es nahe, zu vermuten, daß wohl doch nicht, wie Zahn mit Keil, Dalman (a. a. O. S. 48) u. a. will, das ἑρμηνευτὴς Πέτρου bei Papias als bloße Folge der Abfassung des petrinischen Evangeliums von Papias gemeint sein wird [2]), sondern tatsächlich Petrus in der Diaspora und vor etwas gebildeteren Heiden eines Dolmetschers sich bediente und Markus sein Dolmetscher

1) Aus dem Gesagten geht auch hervor, wie übertrieben und unzutreffend es ist, wenn Soltau („Unsere Evangelien" 1901, S. 34) schreibt: „Nimmt man nun gar die Nachricht des Papias, daß Markus die Vorträge des (des Griechischen weniger kundigen) Petrus bei dessen Evangelisationsreisen verdolmetscht habe, in ihrem vollen Umfange an, so wird die Hypothese eines aramäischen Markustextes geradezu widersinnig." Leider wird ja oft auf diese Weise gegen unbequeme Ansichten anderer polemisiert: man macht sie sich zurecht, wie sie jedem widersinnig erscheinen müssen, und dann sind sie abgetan. Eine aramäische Quelle zu Markus ist noch lange kein „aramäischer Markus", den Markus selber „für Heidenchristen" (O. Holtzmann, Leben Jesu, 1901) geschrieben hätte: der Dolmetscher des Petrus hat nach unserer Ansicht hier nichts mehr und nichts weniger getan, als sein Amt auch schriftlich — für Heidenchristen mit Zusätzen — ausgeübt. Was daran „widersinnig" ist, bedürfte näherer Aufzeigung.

2) Zahn, Einleitung II, 209: „in und mit der Abfassung seines Buches wurde Markus Dolmetscher des Petrus".

„geworden war“ (vgl. auch Irenäus, adv. haer. III, 10, 6; III, 1, 1. Tertullian, adv. Marc. 4, 5). Auch zu seinem an heidenchristliche Gemeinden Kleinasiens gerichteten Brief (1 Petr.) bediente sich ja Petrus der ein besseres Griechisch schreibenden Hand des Silvanus (so richtig Zahn, Einleitung II, 10). Mit welchen Gründen will man trotzdem behaupten, daß Petrus ein genügend gutes Griechisch gesprochen habe? — Der Petrus, der sich durch seinen galiläischen Dialekt im Hofe des Hohenpriesters in Jerusalem nicht hätte zu verraten brauchen (Mark. 14, 70), wenn er auch griechisch gekonnt, bezw. wenn ihm damals überhaupt die griechische Sprache nahe gelegen hätte!

So wenig aus alledem folgt, daß er — besonders später — überhaupt kein Griechisch zu sprechen und zu verstehen vermochte, so wenig würde aber auch die Tatsache, daß er keines Dolmetschers bedurfte, ergeben, daß alle Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte von Anfang an griechisch geschrieben sein müßten.

Daß im Markusevangelium tatsächlich nichts weiter als eine ursprünglich, eventuell nur zum Privatgebrauch hergestellte aramäische Aufzeichnung eines der Augenzeugen und Urapostel, bezw. ihrer mehrere, gewesen ist, die auch bei weiterer Verbreitung unter den aramäisch sprechenden Christen in durchaus ähnlicher Weise, wie noch zu den Zeiten des Papias und Justin die griechischen Evangelien, neben dem mündlichen Augenzeugenbericht nur sekundären Ansehens genoß, und selber als λήθης φάρμακον nur „einige“ (ἕνια bei Papias) Haupteregnisse der Geschichte Jesu und wirklich οὐ μέντοι τάξει schriftlich fixieren wollte, soll an einem anderen Ort ausführlich aus Inhalt und Darstellungsweise des Markusevangeliums selber nachgewiesen werden.

4.

„Die Taufe für die Toten" 1 Kor. 15, 29.

Von

Paul Dürfelen, erſtem Pfarrer an der Gnaden- (Kaiſerin-Auguſta-Gedächtnis-) Kirche zu Berlin.

Den Inhalt des vorangeſtellten Verſes in das gleichzeitig genannte Thema zuſammenzufaſſen, hat dem Verfaſſer die weite Verbreitung der damit wiedergegebenen Auffaſſung der Korintherſtelle Anlaß gegeben. Die hinzugefügten Gänſefüßchen aber ſollen anzeigen, daß der Autor vorliegender Erörterung ſich mit jener Auslegung nicht einverſtanden erklären kann. Zweck dieſer Abhandlung ſoll der ſein, dem teilweiſen Präjudiz des Titels entgegenzutreten und zwar einerſeits durch Widerlegung, andererſeits durch Vorlegung einer Interpretation, welche, wie wir hoffen, das ſcheinbare Rätſel der pauliniſchen Worte auf einfache und natürliche Weiſe löſt.

Die zahlreichen Auslegungen, welche die Stelle 1 Kor. 15, 29 erfahren hat, werden je durch einen von zwei Geſichtspunkten beherrſcht. Man geht entweder hiſtoriſch zu Werke und findet in des Paulus' Polemik die Anſpielung auf eine Gepflogenheit, welche zur Zeit des Apoſtels in einem größeren oder kleineren Kreiſe der zeitgenöſſiſchen Kirche, jedenfalls aber am Orte der Briefadreſſaten, in der Stadt Korinth, wo die Beſtreiter der pauliniſchen Auferſtehungspredigt hervortraten, gehandhabt worden oder doch bekannt geweſen ſei [1]). Ohne geſchichtliche Beziehungen

---

1) Die Erklärung, welche ebenfalls zur neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte greift, ein Taufen über Märtyrergräbern ſei gemeint, wird aus geſchichtlichen, grammatiſchen, dialektiſchen Gründen mit Recht vielfach zurückgewieſen. — Es iſt auch auf Waſchungen altteſtamentlicher Art gedeutet worden. Hiermit iſt jedoch, abgeſehen von linguiſtiſchen Bedenken, des Apoſtels Stellung gegenüber geſetzlichen Veranſtaltungen des Alten Bundes (Gal. 2), wie auch der vorwiegend heidenchriſtliche Charakter der korinthiſchen Gemeinde (1 Kor.

zu ſuchen, lediglich reflektierenderweiſe gehen andere auf das dunkle Beweismoment der apoſtoliſchen Argumentation ein. Ihre Zahl iſt groß und ihre Anſchauungen vom Inhalte des Verſes ſo verſchieden, daß ſchon der ehrwürdige Bengel ſagte, um letztere alle aufzuführen, habe man eine Diſſertation zu ſchreiben für die catalogos varietatum. Es wird uns nicht ſchwer, auf dieſe Löſungsverſuche hier nicht näher einzugehen, weil die meiſten von dieſen oft ſehr ſcharfſinnigen Auslegern ſelbſt erkennen laſſen, daß ſie von ihrer Auffaſſung doch nicht völlig überzeugt ſind und allerdings die Umwege, welche ſie machen, um einen einigermaßen annehmbaren Sinn zu Tage zu fördern, das Gezwungene des Reſultats ſchon von ferne erkennen laſſen, während doch auch hier die Wahrheit, wenn auch nicht an der Oberfläche liegend, doch auf einfachem geraden Wege erreichbar ſein wird.

Wir wollen uns deshalb an die hiſtoriſche Hypotheſe halten. Es hat ein großes Intereſſe, ſie auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, einmal wegen des geſchichtlichen Verſtändniſſes der chriſtlichen Urzeit überhaupt, der pauliniſchen Theologie und der kirchlichen Auffaſſungsweiſe der erſten Gemeinde, ſodann, weil dieſe Meinung ſehr weite Verbreitung gefunden hat und in Geſchichtswerke über Zeit und Lehre des Urchriſtentums übergetragen worden iſt [1]). Von unſerem eigenen Verſtändnis der Stelle haben wir danach Rechenſchaft zu geben.

Von Ambroſiaſter alſo und Anſelm bis auf Winer, Neander, Holſten, Heinrici, Schmiedel und andere Moderne hören wir von einem Brauch, der zur Zeit des Paulus in chriſtlichen Gemein-

---

6, 9. 10; 10, 14—21; 12, 2; 2 Kor. 6, 14 bis 7, 1) unvereinbar. — Durch Streichungen im Texte die Schwierigkeit aus dem Wege zu ſchaffen, iſt ein unberechtigtes Vorgehen. Wir können deshalb Schmiedel nicht zuſtimmen, der zunächſt am Beſtande jener vermeintlichen Sitte feſthält, dann aber doch mit den Worten ſchließt (Hand-Kommentar z. N. T., 2. Aufl., 1892, Bd. II. 1, S. 198): „Iſt aber dies (sc. die Tolerierung des Gebrauchs durch Paulus) oder das frühe Auftreten der Sitte zu unwahrſcheinlich, ſo wäre noch nicht mit ST. 266—268 der Brief, ſondern nur 15, 29 (bis auf ἐπεί) und (καὶ ?) ἡμεῖς 30 für unecht zu halten, was leichter iſt als mit BLJ (auch in Th. St. 1890, 208—212) nur ὑπὲρ τῶν νεκρῶν und ὑπὲρ αὐτῶν zu ſtreichen."

1) Auch bei Haſe.

den, sicher in Korinth, bestanden habe der Art, daß Lebende für Tote getauft wurden. Denn βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν beweise dies, da es nicht anders erklärt werden könne. Im „Apostolischen Zeitalter der christlichen Kirche" [1]) gibt Weizsäcker der Hypothese folgenden Ausdruck: „Die ganze Bedeutung, die man der Handlung (nämlich der Taufe) zuschrieb, erklärt sich aus einer Sitte, welche Paulus 1 Kor. 15, 29 erwähnt und mit welcher er offenbar einverstanden ist [2]), welche daher auch nicht wohl als besondere Eigentümlichkeit der korinthischen Gemeinde angesehen werden darf: daß nämlich lebende Gemeindeglieder sich für Tote taufen ließen; die Stellvertretung konnte wohl nur angewendet werden, wo der Verstorbene sich vor seinem Tode zum Evangelium gehalten hatte; aber sie erscheint notwendig, weil er nur dadurch in der Auferstehung an Christus teilhaben wird." H. J. Holtzmann schreibt: „Wie sehr der paulinischen Gemeinde die Taufe bereits als eine geheimnisvolle Vermittelung übernatürlicher Vorgänge galt, erhellt deutlichst aus der 1 Kor. 15, 29 bezeugten Sitte, sich zu Gunsten dritter, ja sogar Verstorbener taufen zu lassen, was seine direkte Analogie in den Riten späterer Mysterien hat" [3]).

Dies die Hypothese. An sonstigen geschichtlichen Notizen, welche dieselbe etwa erhärten könnten, liegen nur einige Äußerungen von Kirchenvätern [4]) vor. Bei den Cerinthianern und Marcioniten soll es nach ihnen Gebrauch gewesen sein, Lebende für Tote zu taufen. Aber was wird mit diesen Zeugnissen bewiesen? Wer will sagen, ob die Häretiker nicht eben auf Grund ihrer Auslegung unserer Stelle zu jener abergläubischen Gepflogenheit gelangt sind? Oder, wenn ihr Brauch ursprünglich bei ihnen erwachsen ist, wie kann man, was jene zu ihrer Zeit an ihrem Orte taten, ohne weiteres einem Paulus und seiner korinthischen

1) 3. Aufl. 1902, S. 552.

2) Ambrosiaster: „Non factum illorum probat, sed fidem fixam in resurrectione ostendit." Heinrici, Handbuch 1888, 7. Aufl., S. 464, Anm.

3) „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie" 1897, Bd. II, S. 181.

4) Epiphanius, haer. 28, 6; Chrysostomus, hom. 40 zu 1 Kor.; vgl. auch Tertullian, adv. Marcion. V, 10, und de resurr. 48.

Gemeinde beilegen, falls — was wir zu beweiſen gedenken — nicht eine andere Übertragung unſeres Verſes angezeigt iſt? Wir irren nicht, wenn wir behaupten, ein außerhalb unſeres Textes liegendes zweifelfreies Zeugnis für das Vorhandenſein einer Sitte der Urgemeinde, Lebendige für Tote zu taufen, ſei nicht vorhanden.

Befragen wir alſo unſeren Text und zwar zunächſt die Hauptworte *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*. Daß dieſe Worte bedeuten können „diejenigen, die ſich für die Toten taufen laſſen, oder getauft werden", unterliegt allerdings keinem Zweifel. In welchem Sinne *ὑπὲρ* dabei zu faſſen ſei, iſt nicht von grundlegender Wichtigkeit. Es ſei nur dabei daran erinnert, daß *ὑπὲρ* im Neuen Teſtament hier und da (vgl. Philem. 13) an *ἀντὶ* „anſtatt" zu ſtreifen ſcheint. Ob das Intereſſe oder die Stellvertretung betont werden ſoll, der Sinn kann auf die beſtrittene Annahme hinauskommen. Wenn Godet vom Subjektsbegriffe aus Einwendungen gegen die Möglichkeit macht, von vikariſcher Taufe zu ſprechen, ſo ſind ſeine Einwürfe nicht ſtichhaltig. Nehmen wir nämlich an, Godets Auffaſſung des Begriffs *ποιεῖν* in der Frage *τί ποιήσουσιν* wäre die richtige — was wir übrigens nicht anerkennen, da dieſelbe unſeres Erachtens einfach demonſtrierend beſagt: „Welche vernünftige Abſicht können diejenigen haben, welche ſich taufen laſſen?" —, ſo daß herauskommt: „Welchen Nutzen werden diejenigen haben, welche u. ſ. w." Dann wäre immer noch nicht zu folgern, Paulus hätte von dem Nutzen derer ſprechen müſſen, welche verſtorben waren, anſtatt von demjenigen der Sichtaufenlaſſenden, wenn der Apoſtel mit ſeiner Argumentation jener angeblichen Sitte hätte gerecht werden wollen, weil doch für die Erſteren der Nutzen der Taufe durch den Gebrauch beabſichtigt worden wäre. Iſt es nicht auch ein eigener Erfolg, von dem aus ſich gut argumentieren ließe, wenn man für andere etwas erreicht? Iſt die Befriedigung, geliebte Verſtorbene durch das Opfer der Übernahme der Taufe ſelig machen zu können, nicht ein Reſultat, auf deſſen Grundlage man zurückſchließen kann auf die in der Abſicht der ſtellvertretend Eintretenden liegende Hoffnung der Auferſtehung? War die Auferſtehung nichts, mußte dann nicht dieſer Fehlſchlag auch für die Urheber des jedesmaligen Taufens ein herber Verluſt ſein? Die

Hoffnungen der zurückbleibenden Freunde der Verstorbenen bildeten also kein geringfügiges Moment; ja wir möchten behaupten, nur eine Beweisführung von der Seite der Wünsche der Lebenden aus konnte Zugkraft für die zweifelsüchtigen Gegner haben. Diese glaubten nicht an Auferstehung. Sollte der Apostel also von dem Zustande der Toten aus Schlüsse machen, über den jene Zweifler gewiß sehr wenig geneigt waren zu philosophieren?[1]) Die Lebenden aber mit ihren Verhältnissen, Stimmungen, Hoffnungen, Handlungen boten allerdings den Anhalt, von wo aus sich wirksame Gegengründe geltend machen ließen.

Daß die Worte Pauli, wie sie dastehen, also auf die Annahme einer Sitte, Lebende für Tote zu taufen, führen können, läßt sich nicht bestreiten. Es wird demnach zu erörtern sein, ob der Apostel eine solche Gepflogenheit, von der er Kenntnis hatte, seinerseits gebilligt hat, ob er sie billigen konnte.

Man darf der Untersuchung hierüber nicht mit dem Einwurfe zuvorkommen, wie mehrere Ausleger tun, Paulus habe sich zwar für seine Person über die Natur der Sitte keinen Täuschungen hingegeben, er habe aber hier im Briefe vorläufig davon Gebrauch gemacht als von einem mehr oder weniger geeigneten Argumente, um dann späterhin, etwa bei persönlicher Anwesenheit in Korinth, Remedur eintreten zu lassen. Mit anderen Worten, er hat ein Auge zugedrückt, ja sogar beide Augen, indem er das innerlich Verurteilte im offiziellen Sendschreiben an die Gemeinde Gegnern gegenüber als ganz korrektes Beweismittel vorführte. Die Entgegnung ist verzweifelter als wenn man einfach feststellt, Paulus sei sich selbst nicht klar über die Verfänglichkeit des Unternehmens der korinthischen Taufkünstler gewesen. Die Auskunft tritt sogar der ethischen Qualität des Apostels zu nahe, weil sie ihm unwahrhaftiges Spiel zumutet. Er stellt hier etwas als Beweismoment hin, woran er in den Augen der Leser des Briefes nichts Tadelnswertes findet, das er aber innerlich durchaus

1) Es ist bemerkenswert, daß es für Paulus 1 Kor. 15 nur die Alternative gibt: ἀνάστασις oder θάνατος. Wie die Gegner sich den Zustand der Verstorbenen ohne eine ἀνάστασις vorgestellt haben, geht aus des Apostels Polemik nicht hervor.

verwirft; ja er ſcheint der Sache eine ſo tiefe Wahrheit beizulegen als ein Beweisſtück nur immer haben kann. Und doch iſt dies derſelbe Apoſtel, der Röm. 3, 8 in unvergänglicher Weiſe den Grundſatz an den Pranger ſtellt: *ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*! Hätten dann nicht jene Leute, deren er dort Erwähnung tut — *καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν* —, einen Beleg für ihr Urteil über den Apoſtel aus unſerer Korintherſtelle entnehmen können? Es gibt hier nur ein Entweder — Oder. Entweder Paulus hat um die Gefährlichkeit des Irrtums, wie ſich ſolcher myſtiſcher Überſchwang in ſpäteren Zeiten der ſchon katholiſierten Kirche eingeſtellt hat, gewußt, und dann durfte er in keiner Weiſe, erſt recht nicht, um zweifelnde Gegner zu blenden, davon Gebrauch machen; oder aber ihm ſelbſt iſt die gefährliche Bedeutung der Sache nicht zum Bewußtſein gekommen, wie dies energiſche Verteidiger der Stellvertretungshypotheſe auch annehmen; dann aber hat er ſich, was wir nun erweiſen wollen, mit der Geiſtesklarheit, die ſonſt bei ihm wahrgenommen wird, und mit dem Tenor ſeiner chriſtlichen Erkenntnis in Widerſpruch geſetzt. Tertium non datur. Jene ihm zugemutete Halbheit kann nicht beſtehen.

Es iſt alſo die Frage zu beantworten: Konnte der Apoſtel öffentlich und offiziell in einem Sendſchreiben an eine ganze Gemeinde einer Sitte, Lebende für Tote zu taufen, ſeine apoſtoliſche Sanktion geben? Iſt dies geſchichtlich-pſychologiſch denkbar?

Der Plural *οἱ βαπτιζόμενοι* läßt ſchließen, daß es ſich um eine häufiger vorkommende Sache gehandelt hat. Paulus hätte auch vereinzelt vorkommende Fälle kaum als Argument benutzt, jedenfalls näher bezeichnet. Die Erſcheinung muß außerdem allen, die Gegner mit eingerechnet, wohlbekannt geweſen ſein. Sonſt hätte man nicht ohne Weiteres verſtehen können, was der Apoſtel meine. Dies paßt aber zu der Annahme, Paulus ſpiele auf das Vorkommen vikariſcher Taufe an, ſehr wenig. Denn, wenn ein ſolches Taufen ſtattfand, ſo konnte es nur ſehr ſelten vorkommen. Vorhandene Zeugniſſe beſagen zwar, daß die Gemeinde, welche es dem Apoſtel zu ſammeln gelang, nicht klein an Zahl geweſen iſt (Apg. 18, 8—10). Aber dies iſt immerhin doch relativ zu

verſtehen. Der Zeitraum ſeit der Gründung der Gemeinde bis zur Abfaſſung des erſten Korintherbriefes — der Apoſtel legt Wert darauf, den Grund in der Gemeinde gelegt zu haben (1 Kor. 3, 6; 4, 15; 2 Kor. 1, 19) — umfaßt nur etwa fünf Jahre. Wie viele Gelegenheiten, bei denen jene angebliche Weiſe, ſich der Taufe zu bedienen, möglich wurde, kann es in dieſer kurzen Zeit in Korinth gegeben haben? Gewiß nicht viele. Und doch erfordert die einfache Hinſtellung *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι κ. τ. λ.* eine ganze Reihe ſolcher Akte, welche ſchon eine Gewohnheit ausmachten. Es kann ſich natürlich nur um Katechumenen handeln, die, als ihr Tod eintrat, vor ihrer Taufe ſtanden und denen zu gut nun die nachträgliche Taufe an einem anderen veranſtaltet wurde. Wie oft kann in dieſer jungen Gemeinde der an ſich ſchon ſeltene Fall eingetreten ſein, daß ein Chriſtgläubiger ſtarb, bevor es möglich war, ihn zu taufen? War wirklich einmal ein Katechumene in Todesgefahr gekommen, wird man nicht die Taufe noch vor dem nahenden Ende beſchleunigt haben, vielleicht gerade als Sterbeſakrament? Es bleibt alſo nur der Fall eines ganz plötzlichen Todes übrig, der der Taufe zuvorkam — denn, wenn der Glaube nicht vorhanden war vor dem Tode, wie hätte man dann auch an ſtellvertretende Taufe denken können, was aller chriſtlichen Ethik ins Angeſicht geſchlagen haben würde? Eine ſchnelle Taufe war übrigens damals ja noch etwas nicht Ungewöhnliches, als Apoſtel noch einfach auf das bloße Bekenntnis des Glaubens hin tauften. Kann man alſo dieſer nüchternen Erwägung der geſchichtlichen Verhältniſſe gegenüber die Hypotheſe aufrecht erhalten, Paulus meine mit der von ihm angeführten Kategorie von Menſchen, welche in den Worten *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι κ. τ. λ.* genannt werden, jene ganz extraordinären, hier und da vielleicht einmal berichteten Fälle von jähem Hinſterben von Katechumenen? Iſt ſolche Vorführung aber an ſich, geſchichtlich betrachtet, ohne unwahres Aufbauſchen der Sache unmöglich, um wie viel weniger ſeitens eines übrigens dialektiſch ſo geſchulten Kenners, wie Paulus geweſen iſt! Würde er ſeinen Gegnern ein ſo ſchwaches Bollwerk entgegengeſtellt haben? Hier ging es um eine große Sache, um ein Prinzip, bei dem der chriſtliche Glaube in Frage kam

und des Apostels gesamte Verkündigung (V. 14). Alle sonst von Paulus vorgebrachten Argumente sind dementsprechend aus dem Großen genommen. Wie hätte sich dieser Beweis, entlehnt einigen statistisch kaum nachweisbaren Vorkommnissen von höchst anfechtbarer Natur, unter dem anderen schweren Rüstzeug ausgenommen? In der Tat, diese einzelnen Auswüchse traurigen Aberglaubens konnten, wenn sie damals überhaupt schon vorkamen, einem Paulus nicht gerecht sein als Mittel der Polemik in einer ernsten weittragenden Frage.

Betrachten wir die Sache aber psychologisch noch tiefer von der paulinischen Theologie aus! Holtzmann hat Recht mit der Behauptung, daß der Gedankenkreis des Apostels ein gutes Teil mystischer Elemente einschließe. Z. B. der Begriff Pauli von der christlichen Kirche als des Leibes des erhöhten Christus ist ein mystischer [1]). Es fragt sich nur, was man unter Mystik dabei versteht. Wir können dem Apostel nicht eine Mystik zuschreiben, die in areopagitischem Sinne das Ich hinaussteigen läßt über alle Seelenfunktionen, ja über das Gefühl selbst hinaus zur Einheit des unterschiedslosen Absoluten, das der Mensch genießen, ja in dem er untergehen will. Pauli Mystik läßt ihn selbst und den Leser nicht den Grund klarer religiöser Vorstellungen, insbesondere von der Persönlichkeit Gottes und der Stellung Christi zu Gott und Menschen, aus dem Auge verlieren. Wir kennen nur eine Stelle, welche an die Gedanken der späteren Mystik anzuklingen scheint, 2 Kor. 12, 1 ff. Aber auch hier ist nicht die Rede von einem bewußten Streben nach Versenkung in die Gottheit, das etwa nachahmenswert wäre. Was Paulus dort anführt, ist ein Geschehnis, das er ὀπτασία καὶ ἀποκάλυψις nennt. Eines ist jedenfalls klar, daß sich bei ihm die Mystik niemals mit der Magie verbindet. Nehmen wir als charakteristisches Merkmal der letzteren das Mechanische, so weiß Paulus von einem mechanischen Erzeugen religiöser, mystischer Erfolge nichts. Wer die Worte Röm. 10, 9 schreiben konnte, kennt keine mechanische Hervorbringung pneumatischer Effekte. Steht denn aber der Versuch, durch Taufen eines Lebenden eine Einwirkung auf einen Verstorbenen im Totenreich ausüben zu wollen, auf einer

1) Dieser Begriff in Beziehung zur Taufe bei Weizsäcker a. a. O. S. 551 u. 552.

anderen Basis als das lichtscheue Agieren antiker Nekromanten oder moderner Spiritisten? [1]) Wir müssen demnach ablehnen, was Kabisch hier konstatieren zu können meint [2]), „ein mechanisches Zustandekommen der Auferstehung, weil die Taufe als Begabung mit der lebenskräftigen Geistessubstanz des Christus und dabei ohne irgend welche eigene Tätigkeit dessen wirksam gedacht ist, dem sie zu Gute kommen soll". Die paulinische Mystik beruht auf der Rechtfertigung des Subjekts, welche subjektive Glaubensenergie voraussetzt. Der Charakter ihrer Entstehung verliert sich in keinem Stadium der weiteren Entwickelung. Alles präsentiert sich objektiv-subjektiv. Andere weisen auf den paulinischen Spiritualismus hin. Wir meinen die Sache deutlicher zu bezeichnen, wenn wir das subjektiv-ethische Moment betonen. Denn auch bei der magischen Auffassung des Textes gilt der Geist — freilich mechanisch wirkend — als hervorbringende Ursache.

Dies der allgemeine theologische Typus des Apostels bezüglich der vorliegenden Frage. Wie aber verhält sich nun im Besonderen die paulinische Erkenntnis und Lehrweise in betreff der Taufe zu einem Taufen Lebender für Tote? Denn hierauf wird es doch zuletzt vornehmlich ankommen, und es ist erstaunlich, daß diese Analogie so wenig beachtet wird. Paulus stellt dem Parteitreiben in Korinth gegenüber Kap. 1, 14—16 fest, daß er dort nur einige wenige durch Taufe in die Gemeinde aufgenommen habe. Seine Aufgabe, die er von Christo empfangen habe, sei, V. 17, nicht die zu taufen, sondern die, das Evangelium zu predigen. Sein Interesse konzentriert sich, s. auch 1 Kor. 1, 23, wesentlich auf den Inhalt seiner Predigt, auf Christus und auf die psychologische Reaktion derselben, auf den Glauben, Frieden, die Gerechtigkeit, Heiligung. Jene Handlungen, welche man später Sakramente genannt hat, traten diesen großen Fragen der evangelischen Verkündigung gegenüber bei Paulus sehr zurück. In-

1) Die neuerdings aufgekommene sogenannte christian science erwartet umgekehrt aus der transzendenten Welt eine Wirkung auf das irdische Leiden — im Grunde dasselbe Verfahren, mechanischer Gebrauch des Geistigen.

2) Kabisch, Eschatologie, S. 289 f. bei Holtzmann a. a. O., S. 181, Anm. 1.

dessen hat der Apostel sich gelegentlich mit ausreichender Klarheit auch über Taufe und Abendmahl ausgesprochen, und zwar so, daß beides nicht aus dem allgemeinen sowohl objektiven wie subjektiven Charakter seiner gesamten Erkenntnis und Predigt herausfällt. Der Römerbrief enthält, eingeschlossen in die grandiose Darstellung seiner Verkündigung von Gnade und Gesetz, die für seine Auffassung klassische Stelle über die Taufe. Röm. 6 zeigt mit unanfechtbarer Klarheit, wie die Taufe sich in den großen Zug seiner evangelischen Predigtgedanken einfügt. Ihr Charakter ist danach durch und durch ethisch, gegen die Sünde gerichtet. Aus der Taufe folgt Kraft und Pflicht, der Sünde abzusagen. Sie gehört der Dogmatik wie der Ethik an. Die Brücke von der einen zur anderen ist Christus, der Gestorbene und Auferstandene. Der *αἰὼν μέλλων* ist mit der Auferstehung Christi angebrochen. Mit Christus ist der Getaufte der Sünde abgestorben und mit ihm in die Sphäre reinen göttlichen Lebens eingetreten. Ist der Wille aber nicht vorhanden bei jemand, mit seiner innersten Persönlichkeit auf dieses Wesen der Taufe einzugehen, so hat seine Taufe für ihn den Wert verloren und ist nicht, was sie sein soll. Dies gilt den getauften Christen. Wie ernst also mußte der Katechumene die bevorstehende Taufe nehmen! Sie mußte ihm als der große Wendepunkt in seiner ganzen Lebensrichtung erscheinen. Kann eine solche Verpflichtung jemandem abgenommen werden? Kann sie von einem anderen übernommen werden? Hieße dies nicht der Grundauffassung des Apostels von der Taufe das Rückgrat zerbrechen? Und nun für einen schon Toten! Nach Röm. 6 heißt diese Annahme dem Apostel etwas Ungeheuerliches, Unmögliches zumuten. Ein Toter kann sich nicht ethisch verpflichten und ein anderer kann es nicht für ihn tun.

Vergessen wir auch diesen Anderen nicht! Dieser Andere würde, wenn man die Sitte, sich in Stellvertretung taufen zu lassen, gelten lassen will, in jedem Fall zweimal getauft worden sein. Nur ein Christ konnte natürlich bezüglich der Stellvertretung in Frage kommen. Nur bei ihm bedeutete die Stellvertretungstaufe ein superfluum an Gnade und Geisteskraft, das dem Toten zu gute kommen konnte. Ein Nichtchrist hätte, wenn er

ſtellvertretungsweiſe getauft wurde, in dieſem Geſchehnis nur ein Theaterſpiel ſehen können, oder etwa — ſeine eigene Taufe. Es bleibt alſo bei der zweiten Taufe. Und iſt dies nicht ein Ungedanke, daß jemand zum zweiten Male getauft wurde und das von Chriſten und unter offizieller Zuſtimmung eines Apoſtels wie Paulus! Weshalb empfindet man es ſo ſchwer, wenn katholiſche Prieſter es wagen, ſolche noch einmal zu taufen, die evangeliſch bereits getauft worden ſind? Nicht nur, weil wir mit Recht aus ſolchem Verfahren Verachtung der evangeliſchen Kirche herausleſen, ſondern auch, weil wir darin zugleich finden, daß die Taufe durch Wiederholung degradiert, ihr Charakter herabgewürdigt werde. Darum bedienen ſich auch jene katholiſchen Prieſter jetzt noch, in der Zeit materiellſten ultramontanen Wunderglaubens, weil ſie ſelbſt das Unwürdige einer zweiten Taufe fühlen, der Entſchuldigung, man könne nicht wiſſen, ob die betreffende Perſon das erſte Mal in korrekter Weiſe getauft worden ſei. Und ein Apoſtel Paulus ſollte in einem großen Sendſchreiben an eine Gemeinde zur Widerlegung dogmatiſcher Irrlehren einem Verfahren das Wort geredet haben, durch welches einem Menſchen, ja auch den Zeugen der Handlung, die Taufe in ihrer Bedeutung herabgeſetzt werden mußte! War die Taufe ihrem hohen religiös-ethiſchen Weſen nach einem Katechumenen das höchſte Erlebnis ſeiner Erdentage, ja von Bedeutung darüber hinaus, wie kann ſie dann eine Zeremonie ſein, die ihm nichts iſt, einem Anderen dient? Wie mußte er von ſeiner erſten Taufe denken, wenn eine ſolche lediglich formelle Anwendung möglich war? War dann die erſte Taufe für ihn von verpflichtender Kraft, oder vielleicht auch nur eine äußere Zeremonie, oder, was noch ſchlimmer, im Tetzelſchen Sinne ein magiſches Vehikel zur Rettung aus Höllenqual ohne Nötigung des ſittlichen Willens? Laſſen wir alſo lieber des Apoſtels Anſchauung von dem ethiſchen Charakter der chriſtlichen Taufe gelten und laſſen wir ihn auch an unſerer Stelle der große Gegner der geſetzlichen Riten der Juden ſein und der Vertreter evangeliſcher Freiheit und Gerechtigkeit in den heiden-chriſtlichen Gemeinden!

Was bleibt nun übrig? Die Meinung, man habe hier die Beſtätigung des Paulus für einen Gebrauch, Tote an Stelle

Lebender zu taufen, vor ſich, iſt unhaltbar. Was können wir nun als Löſung des Rätſels vorſchlagen, welches unſer Text den Leſern aufzugeben ſcheint? Daß andere Verſuche als vergeblich bezeichnet werden müſſen, wird von vielen Seiten anerkannt und iſt ſchon zu Anfang betont worden. Es iſt nicht ſchwer, die Blößen früherer Auslegungen der Stelle nachzuweiſen, und, will der Kritiker ſeiner Vorgänger ſelbſt eine Erklärung vorlegen, ſo iſt er ebenſo wie ſie in Gefahr, den ſchnell herbeigeſchafften Einwendungen ſeines Nachfolgers zu erliegen. Die einſchlägigen Kommentare enthalten in dieſer Hinſicht eine Geſchichte von Angriffen und von Widerlegungen. Es ſei uns geſtattet, einen Weg einzuſchlagen, der unſeres Wiſſens zur Überwindung der vorliegenden Schwierigkeit noch nicht beſchritten worden iſt.

Die Theſe der Gegner in Korinth lautet: „*ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*“ (V. 12). Paulus hat ſie auf doppelte Weiſe zu widerlegen geſucht, prinzipiell-theologiſch (bis V. 28), dann, mit *ἐπεὶ* anknüpfend, praktiſcher ad hominem (V. 29—32). Mit andringender Mahnung (bis V. 34) ſchließt die Beweisführung über das „Daß“ der Auferſtehung ab.

Aus dem realen Leben heraus argumentierend hält der zweite Abſchnitt (V. 29--32) den Zweiflern zwei Tatſachen als Gegenbeweiſe vor, das unaufgeklärte Moment: *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι κ. τ. λ.*, zweitens perſönliche Erlebniſſe aus dem vorbildlichen apoſtoliſchen Berufsleben, parallel angeſchloſſen durch *καὶ ἡμεῖς* (V. 30).

Zur Erſchließung des erſteren Momentes, welches hier ja in Frage ſteht, halten wir uns an die nachfolgenden Richtlinien:

1) Der Gedanke von V. 29 muß eine Sache berühren, welche für die Auferſtehungsfrage beweiskräftig war, und zwar parallel den aus des Apoſtels perſönlichem Leben entnommenen Momenten.

2) Es muß ſich demnach um eine allgemein bekannte, feſtſtehende, in der allgemeinen Meinung bedeutſame Sache gehandelt haben, weil ſonſt nicht beweiskräftig.

3) Die Gegner der Auferſtehungspredigt in Korinth müſſen ſich ebenfalls innerhalb der Einflußſphäre dieſes Beweismittels befunden haben, wenigſtens muß dasſelbe auch für ſie einen, vielleicht verehrungswürdigen, jedenfalls inhaltlich bedeutſamen Cha-

rakter gehabt haben, ebenso wie der offenkundige Opfermut des Apostels eine auch von ihnen nicht bestrittene Tatsache war. Die Argumentation hätte sonst, was bei Pauli dialektischer Schulung nicht zu erwarten, keine Zugkraft für sie besessen.

4) Welche Tatsache oder Einrichtung aber hatten sie noch gemeinsam mit der übrigen Christengemeinde? Was blieb diesen Leuten trotz aller sonstigen Zweifel noch ehrwürdig? Welches Band verknüpfte sie noch mit dem Namen Jesu Christi und seinen Jüngern? Denn, daß diese Gegner nicht heidnisch-philosophische Bezweifler der Auferstehungslehre waren, geht aus V. 12 klar hervor: *πῶς λέγουσίν τινες ἐν ὑμῖν ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;*" wonach die Gegner noch als Mitglieder der Gemeinde gerechnet werden. Der Apostel würde auch wenig Wert auf den Widerspruch heidnischer Bestreiter der Auferstehung (vgl. Apg. 17, 32) gelegt haben, weil diese ja überhaupt die Wahrheit des Christentums leugneten [1]).

Wenn wir diese Gedanken zu Grunde legen, so fordert der Geist der Hermeneutik von uns, den Begriff *οἱ βαπτιζόμενοι* zunächst ins Auge zu fassen mit der Frage, in welchem Sinne er zu deuten sei, damit jenen Grundsätzen genügt werde. Liegt in ihm jenes ehrwürdige Band, das zu suchen, allgemeine Erwägungen uns anhalten? Der einfache Sinn des *βαπτίζεσθαι*, der zu Tage liegt, ohne daß man aus der Ferne besondere Deutungen holt, ist der der christlichen Taufe. Die Taufe ist nun wirklich unter allen real erkennbaren Handlungen und Geschehnissen der christlichen Erfahrung grundlegend und in ihrer Bedeutung dem Wechsel enthoben. Sie ist das gemeinsame Band der Christen. Der Artikel aber in *οἱ βαπτιζόμενοι* braucht diese nicht anderen gegenüberzustellen, von denen das *βαπτίζεσθαι* nicht ausgesagt wird, sondern kann die Einzelfälle des Geschehens des gemeinsamen Erlebnisses bezeichnen, so daß von der Taufe die Rede ist, wie sie immer wieder zur Ausführung kam. Der Hinweis auf die christliche allgemeine Taufe erfüllt also die in Nr. 2 aufgestellte Forderung.

1) A. Bruckner, Die Irrlehrer im N. T., Mohr 1902, Sammlung gem. Vorträge und Schriften, S. 9, will die Gegner der Auferstehung nicht für Irrlehrer im eigentlichen Sinne halten.

Auch die Gegner der Auferſtehungspredigt Pauli mußten die Taufe als grundlegenden Akt in ihrem eigenen Chriſtentum für wichtig und wertvoll erachten und für das Band, das ſie mit der übrigen Gemeinde zuſammenhielt, um deſſentwillen ſie ſich noch für Chriſten halten durften trotz ihres Widerſpruchs gegen die ἀνάστασις. Hätten ſie nicht ſo gedacht, ſo würden ſie ſich wohl abgeſondert haben, Paulus aber hätte ſie ſicherlich nicht mehr als Gemeindeglieder behandelt und noch von τινες ἐν ὑμῖν geſprochen (V. 12). Da ſie aber noch an ihrem Getauftſein feſthielten, ſo gab ſie der Apoſtel noch nicht auf, ſuchte ſie zurückzuführen von ihrem Irrtum durch ausführliches Eingehen auf ihren Diſſenſus, und es lag ihm nahe, ſie dabei gerade an die Bedeutung dieſes fundamentalen, von ihnen noch anerkannten Merkmals des Chriſtentums zu mahnen. S. vorher Punkt 1 u. 3.

Außer dieſer allgemeinen Übereinſtimmung des Gedankens an die Taufe mit den Vorausſetzungen, welche die Argumentation des Apoſtels notwendig macht, rückt noch eine andere Erwägung die Taufe direkt in den nächſten Geſichtskreis. Nach der pauliniſchen Lehrauffaſſung hat die Taufe eine ſymboliſche, ja eine reale Beziehung zu der Hoffnung, die der Apoſtel verteidigt, zur Auferſtehung. Ihre Feſtſtellung als Beweiſes für die Auferſtehung hat nichts Befremdliches, iſt natürlich, bei Pauli Geſamtanſchauung zu erwarten. Nach der klaſſiſchen Stelle Röm. 6 beſagt die Taufhandlung ein Untertauchen zum Tode des alten Menſchen und ein Auftauchen zu neuem Leben in der Verbindung mit dem geſtorbenen und auferſtandenen Chriſtus. Chriſtus ſtirbt nicht mehr; der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm. 6, 9 ff.). Sein Leben iſt Leben für Gott. So lebt der Getaufte mit Chriſto für Gott. Merkwürdigerweiſe, worauf Gewicht zu legen iſt, entſpricht nun die Ausführung in unſerem Kapitel 1 Kor. 15 von V. 13 an dieſem für Pauli Taufauffaſſung charakteriſtiſchen Gedankenkreiſe in weitem Maße. An unſerer Stelle beginnt der Apoſtel, der Notwendigkeit, die Theſe der Gegner voranzuſtellen folgend, mit Auferſtehung und Chriſtologie und knüpft daran ſein Wort von den βαπτιζόμενοι und ihren Hoffnungen, wobei, umgekehrt wie der Schluß Röm. 6 gedacht iſt, die Gegner von der richtig

aufgefaßten Taufidee aus auf die Wahrheit der Auferstehungspredigt zurückschließen sollen. In Christo, sagt er, kommen alle zum Leben (V. 22). Christus lebt und vernichtet alle Feinde, auch den Tod als den letzten Feind, bis daß dann Gott alles in allen sein wird (vgl. auch Röm. 1, 4). Mit dem beweisenden ἐπεὶ wird nun die Taufe vorgeführt, als der die Gegner zur Selbstbesinnung zurückführende Beweis, die Taufe, welche eben die Auferstehung der Christen mit Christo, dem Besieger des Todes, zum Inhalt hat, welche der Eingang ist zu der großen vom Apostel vorausgesagten Zukunft.

Dieser Zusammenhang nach Analogie von Röm. 6 macht es in Verbindung mit den oben angestellten näheren Begrenzungen des Gedankens unseres Textes ganz klar, daß im Texte einfach von der regelmäßigen, allen Christen gemeinsamen Taufe die Rede ist.

Es ist mit dieser positiven Darlegung zugleich der gewichtigste Gegenbeweis gegen die im ersten Teile unserer Abhandlung schon eingehend widerlegte Annahme eines Taufens von Lebenden für Verstorbene in Stellvertretung erbracht. Wir müssen überhaupt jede Auffassung unseres Verses ablehnen, welche dem βαπτίζεσθαι irgend welche besondere Art des Taufens beilegen will. Paulus spricht lediglich von der christlichen Taufe überhaupt.

Was ist denn nun aber mit den Worten ὑπὲρ τῶν νεκρῶν anzufangen, welche doch eben in das βαπτίζεσθαι etwas Besonderes einzutragen scheinen? Sie sind eben nicht vereinbar mit dem Gedanken an die christliche Taufe, welcher feststeht, können darum kein Zusatz zu βαπτίζεσθαι sein. Hierin liegt unseres Erachtens die Lösung des scheinbaren Rätsels. Natürlich wollen wir nicht die ganz unhaltbare Hofmannsche Auffassung auffrischen, wonach die Worte ὑπὲρ τῶν νεκρῶν zu τί ποιήσουσιν gehören sollen. Die Worte gehören grammatisch weder zu τί ποιήσουσιν noch zu οἱ βαπτιζόμενοι, sondern sind einfach selbständig. Sie sind eine aus der Lebhaftigkeit der Beweisführung, die zum Dialoge geworden ist, geborene Gegenfrage[1]). Diese Auslegung ist sehr natür-

1) Derartige, fast abrupt erscheinende Fragen und Thesen sind geradezu charakteristisch für den bewegten paulinischen Dialog. Man lese daraufhin z. B. Röm. 3.

lich und hat gar keine Schwierigkeiten. Der Apoſtel ſagt alſo: „Was werden die machen (dialektiſch-logiſches Futurum), was für einen Zweck können mit ihrem Tun die haben, die ſich der Taufe unterziehen? Was für einen Sinn hat es, wenn Katechumenen ſich zur chriſtlichen Taufe melden? Welche Wünſche, Hoffnungen, Erwartungen ſchließt ihr Entſchluß in ſich?“ Und nun mit lebhafter, beinahe ironiſcher Gegenfrage, welche durch die Abſurdität des Inhalts dieſen ſelbſt ausſchließt: „Etwa den Toten zuliebe?“ „Tun ſie das, wollen ſie getauft werden, um des Totenreiches willen?“

Ὑπὲρ hat dabei den Zweckbegriff, das Ziel des Handelns ausdrückend, vgl. Ilias 15, 660. 665; 22, 338; 24, 466; Od. 15, 261; *ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς ὑπὸ Φιλίππου* Dem. 4, 43 ed. Bekker in or. att.; im Deutſchen zu vergleichen „für die Welt, für den Himmel jemanden erziehen“ u. Ä. — Die *νεκροί*, pointiert geſagt, das Wort gleichſam in Gänſefüßchen, ſind in keinem Fall bildlich zu verſtehen, ſondern die vorher öfter erwähnten Toten, welche die Auferſtehung nicht erfahren haben (V. 13) und, ſolange ſie die *νεκροὶ* ſind, auch kein Leben haben, alſo in ihrem Zuſtande das Gegenbild zur *ἀνάστασις* darſtellen (ſ. die zweite Vershälfte); das Ziel gleichſam der Gegner der Auferſtehung; denen Chriſtus nicht mehr angehört; aus deren Kreiſe er auferweckt worden iſt (V. 20 *ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*); deren Beherrſcher als letzten Feind (der Tod perſonifiziert), V. 26, Chriſtus beſiegen wird. Sie ſind die Einwohner des Hades.

Um ihretwillen, um ſich zu ihnen zu geſellen, um ihr Reich zu erweitern, mit ihnen ein *νεκρός* zu ſein im Hades, läßt man ſich nicht taufen; kein Katechumene wünſcht das, wenn er ſich zur Taufe meldet. Auferſtehung, Sieg über den Tod durch Chriſtus, den Todbeſieger, iſt Ziel der chriſtlichen Taufe. Auch die Gegner, als ſie die Taufe begehrten, haben nicht anders gedacht. Es liegt in der Natur der Sache, daß man nichts Anderes will, wenn man ſich taufen läßt, als Leben, Auferſtehung mit Chriſto (ſ. dieſen Gedanken in der zweiten Hälfte des Verſes hart zuſammengedrängt).

Die Taufe ſelbſt alſo iſt der mächtigſte Gegenbeweis gegen die Leugnung der Auferſtehung, und Paulus kann hoffen, nicht

vergeblich zu appellieren, wenn er die Gegner an dieses auch ihnen große und fundamentale Ereignis erinnert. Dieses Argument reiht sich aber inhaltlich durchaus natürlich ein in den ganzen Gedankenzug des Apostels und bildet hier im Besonderen das aus allgemeiner Erfahrung aller Christen geschöpfte Gegenstück zu den persönlichen Amtserfahrungen des Apostels, welche ebenfalls gewichtigsten Gegenbeweis gegen die Leugnung der Auferstehung ausmachen.

Im zweiten Satze des Verses kann das wiederholende ὑπὲρ αὐτῶν [1]) natürlich ebenfalls nicht zu βαπτίζονται gehören, hat vielmehr seine Stelle beim Folgenden. Dieser zweite Satz ist Wiederholung der Frage, emphatisch die Sache den Gegnern noch einmal zur genaueren Überlegung gebend. „Sagt an, ihr Gegner der Auferstehungspredigt", will der Apostel sagen, „wenn denn Tote wirklich schlechthin nicht auferstehen, weshalb lassen sie (sc. die sich jedes Mal der Taufe Unterziehenden) sich denn überhaupt taufen?" Zu verstehen ist solches Unternehmen doch eben nur, wenn ihnen als Hoffnungsziel das Leben in Christo vorschwebt, der den Tod überwindet. Die Taufe selbst also, gemeinsam allen Christen, ultima ratio auch der Auferstehungsgegner, mit den Wünschen und Erwartungen, welche der Mensch für alle Zukunft an diese Einführung in die christliche Gemeinde knüpft, ist und bleibt der erste und lebendigste Protest gegen die Leugnung der Auferstehung! Der scharf zugespitzte Gegensatz des μὴ ἐγείρεσθαι der νεκροὶ gegenüber dem βαπτίζεσθαι beweist übrigens deutlich genug, daß der Apostel in dem βαπτίζεσθαι den Gedanken der Auferstehung sieht.

Mit energischem, fast entrüstetem Wiederholen des nichtgewollten Ziels ὑπὲρ αὐτῶν (oder noch energischer ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, s. Anm. 1) stellt der Apostel dann mit καὶ ἡμεῖς neben den aus dem Leben aller, welche zur Taufe kommen, entnommenen Gegenbeweis das Argument, welches in seinem persönlichen Amtsleben gegeben war, das aber ebenfalls vor aller Augen stand. „Für sie, für die Toten, sie als Ziel vor der Seele, was setzen auch

1) Die Lesart ὑπὲρ τῶν νεκρῶν — TR mit L Syr. — würde das Ungereimte der Zumutung noch mehr ins Licht stellen.

wir uns jede Stunde Gefahren aus?" „Hätte ich", will Paulus ſagen, „bei meiner apoſtoliſchen Tätigkeit mit all ihren Strapazen und Gefahren (vgl. 2 Kor. 11, 21 ff.) kein anderes Ideal vor mir ſchwebend als dasjenige, das in dem Worte *νεκροὶ* liegt, welches kein Ideal iſt, ſo würde ich das alles wohl unterlaſſen und der Ruhe nachgehen und Sicherheit." Ebenſo wie das Sichtaufenlaſſen einen zureichenden Sinn nur hat bei Annahme des Auferſtehungsglaubens und dann der Auferſtehung, ſo iſt auch des Apoſtels opferreiches Leben nur verſtändlich, wenn demſelben jene Hoffnung als Antrieb innewohnte. Werden die Gegner ſich der Beweiskraft dieſer beiden in ihrer Objektivität unantaſtbar vor ihnen ſtehenden Momente entziehen können?

Der Gedankengang des Apoſtels iſt demnach folgender: Die Auferſtehung von den Toten beſteht. Denn Chriſtus iſt auferſtanden. Sein iſt die Zukunft, das Leben, der Sieg über den Tod, mit der Endvollendung in Gott, der einſt alles in allen ſein wird, „*ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι; ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω κ. τ. λ.*" „Denn, was für einen Sinn kann es haben, wenn Menſchen ſich der Handlung der Taufe unterziehen? Geſchieht das dem Totenreich zuliebe? Wenn doch nun, nach der Gegner Behauptung, Tote ſchlechthin nicht auferſtehen, was laſſen ſie ſich taufen? Für ſie, den Toten zuliebe ſetze auch ich perſönlich mich nicht ſtündlich Gefahren aus. Vergeßt nicht, daß täglich der Tod mein Geſelle iſt . . ."

Der Gedankenzug von V. 12 ab iſt alſo einheitlich. Der perſönlichen Wendung der Rede gemäß erwärmt und belebt ſich der Stil zu außerordentlicher Bewegtheit. Die Argumentation erhebt ſich bis zu dem Pathos der gewaltigen Schlußmahnung: *μὴ πλανᾶσθε . . . ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε κ. τ. λ.* — ein mächtiger Redeſtrom voll edler Leidenſchaft, durchſichtig, anſchwellend, über Gedankenblöcke ſtürzend, bis er brauſend in ein anderes Bett eintritt (V. 35 ff.).

5.

Die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum nach ihrer Bedeutung für die Homiletik und Rabanus Maurus als Prediger.

Von

J. A. Knaake, Pastor in Falkenberg bei Dommitzsch.

1. De institutione clericorum.

Das Ansehen, welches die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum um ihrer praktischen Brauchbarkeit willen im Beginn des Mittelalters genossen hat, sichert ihr eine bleibende Stätte in der Geschichte der Homiletik. Die Abhängigkeit, in welcher Rabanus dabei von seinen Vorgängern steht, bekennt er selber in der Vorrede, wo er sagt: nec per me quasi ex me ea protuli, sed authoritati innitens maiorum, per omnia illorum vestigia sum secutus. Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Joannem, Damasum, Cassiodorum et caeteros nonnullos, quorum dicta alicubi in ipso opere, ita, ut ab eis scripta sunt, per convenientiam posui, alicubi quoque eorum sensum meis verbis propter brevitatem operis strictim enuntiavi. Interdum vero, ubi necesse fuit, secundum exemplar eorum quaedam sensu meo protuli. Nach den letzten Worten könnte man annehmen, daß er in seiner Homiletik wenigstens einige Originalität und Produktivität bewahrt habe, wie denn auch Christlieb (Homiletik S. 27) urteilt: „Bei Rabanus kommen Augustins Vorschriften nebst eigenem wieder zum Vorschein.“ Wie Christlieb beschränken Lentz, Rothe, Oosterzee, Th. Harnack und Hering die Abhängigkeit des Rabanus in homiletischer Hinsicht auf Augustins Schrift De doctrina christiana. Krauß, Achelis und Linsenmayer weisen auch auf Gregors I. pastoralis cura hin; aber das Maß dieser Abhängigkeit wird nicht völlig klargestellt. Dies letztere darzulegen ist der Zweck dieser Zeilen.

Für die Homiletik kommt nur das dritte Buch in Betracht, während die beiden ersten von den Äußerlichkeiten des Klerus und Kultus handeln, enzyklopädisch nach Art des Isidor von Sevilla und in vielfacher Übereinstimmung mit seinen Schriften: Ethimologiae und De orig. offic. lib. II.

Von der Persönlichkeit des Predigers handelt Rabanus im ersten Kapitel des dritten Buches und er fordert vornehmlich drei Dinge von ihm: scientiae plenitudinem, vitae rectitudinem et eruditionis perfectionem. Dieses Dringen auf die geeignete Persönlichkeit als erste Bedingung segensreichen Wirkens ist anzuerkennen; denn danach der Mann ist, ist auch seine Kraft. Von den Worten jedoch: Nulla ars doceri praesumatur, nisi prius intenta meditatione discatur, bis gegen den Schluß ist das Ganze wörtlich aus Gregors I. past. cura I, c. 1 u. 2 genommen.

Vom 2. bis 17. Kapitel handelt Rabanus von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung. Das dritte Kapitel ist aus Augustin De doctrina christiana II, c. 5 u. 6, das vierte Kapitel aus demselben Werk II, c. 7 und I, c. 36 u. 37 entnommen.

Vom 18. bis 26. Kapitel werden die artes liberales behandelt, die durch Alkuin zum Gemeingut der Klosterschulen gemacht worden waren. Homiletisch ist das 19. Kapitel wichtig, weil es von der Rhetorik handelt. Rabanus definiert das Wesen derselben so: Rhetorica est, sicut magistri tradunt, saecularium litterarum bene dicendi scientia in civilibus quaestionibus. Besser hatte schon Isidor sie erklärt, indem er (Ethim. II, c. 1) diesen Worten hinzufügt: ad persuadendum iusta et bona; denn dadurch war der Mißbrauch ausgeschlossen, daß sie zu einer Kunst herabgewürdigt würde, die schlechtere Sache zur besseren zu machen. Rabanus muß sich daher über den möglichen Mißbrauch der Redekunst und die Berechtigung dieser weltlichen Wissenschaft in der Predigt des göttlichen Wortes aussprechen. Er urteilt: Nec utique peccare debet arbitrari, qui hanc artem in congrua aetate legit, quique eius praecepta servat in dictando ac pro loquendo sermonem; immo bonum opus facit, qui eam ad hoc pleniter discit, ut ad praedicandum verbum dei idoneus sit. Dies ist ganz im Sinne Augustins, aus dem der übrige Teil des

19. Kapitels abgeschrieben ist (De doctr. IV, c. 1). Augustin aber hat das Verhältnis der Rhetorik zur Homiletik und Predigt darum schief aufgefaßt, weil er gar nicht die Redekunst nach ihrer idealen Seite vor Augen hat, wie Quintilian sie erstrebte, sondern er denkt nur an die Praxis seiner Zeit, wie er sie selber gelernt und gelehrt hatte, jene victoriosa loquacitas (Confess. IV, c. 2), bei welcher structurae qualitas et quantitas verborum die Hauptsache war (principia rhetorices c. 1). So oft man aber in der Rhetorik nur eine bloße Stilistik und Deklamierkunst gesehen hat, ist auch ihre wahre Bedeutung für die Homiletik verkannt worden bis auf unsere Zeit.

Die Dialektik definiert Rabanus im 20. Kapitel so wie schon Isidor (Ethimol. II, c. 22); sie ist dem Kleriker notwendig zur Beweisführung und zur Widerlegung der Häretiker und ihrer Sophismata. Dann folgen wörtliche Anführungen aus De doctr. II, c. 31 u. 32. — Die Behandlung der übrigen artes liberales in der traditionellen Weise hat für die Homiletik keine Bedeutung.

Im 27. Kapitel, welches de acquisitione et exercitio virtutum betitelt ist, erscheint nur diese Stelle bemerkenswert: Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito, tantum nocet, si non et valet contradicentibus resistere. Sed ex duobus imperfectis magis eligo sanctam rusticitatem, quam eloquentiam peccatricem. Der erste Satz stammt aus einem Briefe des Hieronymus an Paulinus, der zweite aus dem an Nepotianus (Hieronymi opp. Francof. 1684, tom. III, 5 G und I, 10 F). Dies Urteil über die Beredsamkeit kann bei Hieronymus nicht auffallen, der leidenschaftlich, wie so oft, sie im Brief an Damasus einen Teufelsfraß oder Satansbraten nennt, während er doch, die Gesetze der Rede fühlend, von einem guten Prediger fordert, daß er iuxta opportunitatem loci, temporis et personae seine Zuhörer erbaue.

Von Kapitel 28—36 hat nun Rabanus ganz aus Augustin De doctr. christiana abgeschrieben und zwar stammt Kap. 28 aus l. IV, c. 4 u. 5; Kap. 29 aus l. IV, c. 6. 8 u. 9; Kap. 30 aus IV, 10; Kap. 31 aus IV, 10. 11. 12. 13; Kap. 32 aus IV, 17 u. 18; Kap. 33 aus IV, 19; Kap. 34 aus IV, 20;

Kap. 35 aus IV, 22. 23. 24. 28; Kap. 36 aus IV, 28 u. 29. Nur im 35. Kapitel ist ein Zusatz von Rabanus. Nach den Worten: Grande autem genus plerumque pondere suo voces premit, sed lachrymas exprimit (De doctr. IV, 24), fügt Rabanus hinzu: et hoc unde, nisi quia veritas sic demonstrata, sic defensa, sic invicta delectatur? Es liegt etwas Fruchtbares und Tiefes in dem Gedanken, daß die Wahrheit es ist, die den großen Stil hervorbringt. Denn die Wahrheit hat immer etwas Erhabenes, das innere Zeugnis ihrer Unbesiegbarkeit hat etwas Erhebendes, und daraus quillt die edle Begeisterung, die den großen Stil als berechtigte und für die Sache passende Form wählt. Aber Rabanus selber hat die Tragweite dieses Gedankens weder erkannt, noch auszuführen versucht.

Das 37. Kapitel de discretione dogmatum iuxta qualitatem auditorum ist aus dem dritten Buch von Gregors past. cura abgeschrieben und zwar aus dem Prolog und den admonitiones 1—16, derart, daß Rabanus bei den längeren Ermahnungen immer den ersten Satz und nachher aus dem Folgenden eine Stelle entnimmt, die ihm am wichtigsten zu sein scheint. Im ganzen ist die Auswahl zu loben, denn Gregor ist manchmal recht breit. Aber bei der 16. admonitio bricht Rabanus plötzlich mitten im Satze ab, während Gregor 36 Ermahnungen anführt. Ob Rabanus oder die späteren Abschreiber an dieser Lücke schuld sind, ist eine textkritische Frage, die ich nicht entscheiden kann.

Kapitel 38 handelt vom Kampf der Tugenden und Laster und geht auf die für die mittelalterlichen Moralpredigten wichtige Stelle bei Gregor I., Moralia l. 31, c. 31 zurück.

Endlich das 39. Kapitel: Quod oporteat postulari a domino possibilitas praedicandi, ist wieder aus de doctr. christ. IV, c. 15 abgeschrieben.

So erscheint Rabanus hier wie in seinen Predigten als ein Mann ohne Schöpferkraft und Eigenart. Er beugt sich vor der Autorität der großen Kirchenlehrer und sammelt ihre besten Gedanken, nicht ohne verständiges Urteil über das Brauchbare, aber ohne sie innerlich zu verarbeiten. Diese Schätze bleiben ein totes Kapital, von einem Geschlecht dem anderen überliefert. Die Un-

ſelbſtändigkeit der Forſchung charakteriſiert dieſe Arbeit des Rabanus ſowie die ganze ſcholaſtiſche Predigtweiſe mit ihrer Blumenleſe aus den Kirchenvätern.

---

2. Rabanus Maurus als Prediger.

Die gleiche Unſelbſtändigkeit, welche Rabanus Maurus als Homiletiker in ſeinem Werk De institutione clericorum und als Katechet in ſeiner Schrift De disciplina ecclesiastica zeigt, finden wir in ſeinen Predigten wieder. Wir beſitzen zwei Sammlungen davon; die erſte iſt dem Erzbiſchof Haiſtulph von Mainz, die zweite dem Kaiſer Lothar gewidmet. Cruel hat ſich in ſeiner Geſchichte der deutſchen Predigt im Mittelalter S. 56 ff. mit der erſten Sammlung eingehender beſchäftigt und die Quellen für den größeren Teil derſelben bei Auguſtin, Cäſarius von Arles, Maximus von Turin, Leo I., Gregor I. und Beda nachgewieſen, ohne Vollſtändigkeit zu beanſpruchen und ohne ſie zu erreichen. Eine eigentliche homiletiſche Beurteilung findet ſich bei ihm nicht. Die zweite Sammlung erwähnt er nur kurz und urteilt, „daß wir es in dieſer Sammlung, welche gleich allen Arbeiten Rabans der Hauptſache nach nur Kompilation iſt, nicht mit Predigten, ſondern nur mit erbaulichen Auslegungen und Betrachtungen zu tun haben, die zu frommer Privatlektüre beſtimmt ſind". Auch Albert hat in ſeiner Geſchichte der Predigt in Deutſchland bis Luther II, S. 65 ff. die zweite Sammlung nur kurz erwähnt. Die erſte Sammlung hat er ſehr günſtig beurteilt, da er diejenigen Predigten, deren Quelle Cruel nicht nachgewieſen, für das Werk des Rabanus anſieht. Das Reſultat ſeiner Unterſuchung iſt daher im ganzen ein verfehltes.

Um ſich über die homiletiſche Unfähigkeit des Rabanus klar zu werden, muß man von der zweiten Sammlung ausgehen. Zunächſt hat er eine Anzahl wirklicher Predigten aus den Kirchenvätern abgeſchrieben; und zwar aus Leo I. drei, nämlich Leos De pentecoste sermo 2: Plenissime quidem und sermo 3: Hodiernam, dilectissimi, und De ieiunio Pentec. sermo 2: Dubitandum non est, — bei Rabanus nach der einzigen Ausgabe

seiner Werke, die übrigens viele Druckfehler enthält, Cöln 1626, tom. V, p. 668a, 669a, 735b.

Aus den 40 Homilien Gregors d. Gr. hat Rabanus folgende entlehnt: p. 645a (Joh. 10, 12 f.) aus Hom. 14; 628b (Mark. 16, 1 f.) aus Hom. 21; 639 (Joh. 20, 1) größtenteils aus Hom. 22; 630a (Luk. 24, 13) aus Hom. 23; 633a (Joh. 21, 1) aus Hom. 24; 635b (Joh. 20, 11) aus Hom. 25; 641 (Joh. 20, 19) aus Hom. 26; 669b (Joh. 14, 23) aus Hom. 30. Als Vorgänger im Abschreiben hatte er dabei den Beda, der seine Osterpredigten über Mark. 16, 1 und Luk. 24, 13 ebenfalls aus Gregor entlehnt hat. — Rabanus mußte aber die Homilien des Gregor beim Abschreiben verschlechtern, weil das persönliche Verhältnis Gregors zu seiner Gemeinde nicht auf andere übertragbar war. Der herzliche und vertraute Ton, in welchem Gregor von seinem körperlichen Leiden zu seinen Hörern reden und dabei ihrer Teilnahme gewiß sein durfte, konnte von Rabanus nicht angeschlagen werden, und so hat er diese Stücke einfach weggelassen. Hier ist als ein Hauptmangel der Predigten des Rabanus hervorzuheben, daß die religiöse Persönlichkeit des Predigers überhaupt nicht hervortritt. Darum fehlt es an Kraft, an Leben und an innerer Wahrheit. Es bleibt alles objektiv und läßt darum kalt. Diese ganze Arbeit steht mehr im Dienste des Kultus, des Kirchenjahres und der Zeremonien als im Dienste des Seelenheils und des Reiches Gottes. Im großen und ganzen gehört dieser Mangel religiöser Persönlichkeiten der katholischen Predigt überhaupt an. Und wenn je einmal die Persönlichkeit hervortritt, so ist es mehr die Lebhaftigkeit des Temperaments, eine originelle Seite des Geistes, oder ein starkes sittliches Empfinden innerhalb des natürlichen Gewissens und allgemein menschlicher Moral, als wahrhaft christliches religiöses Leben. Gregor d. Gr. ist der letzte Kirchenvater, noch einmal eine bedeutende Persönlichkeit voll schöpferischer Kraft und durchweht von dem Geiste antiker Bildung. Sein jüngerer Zeitgenosse Isidor von Sevilla ist schon der Vater der Scholastik, der, selber unproduktiv, die Väter der Kirche unbedingt verehrt und ihre Weisheit sammelt wie ein Schüler. Beda und

Paulus Diakonus gehen auf dieser Bahn weiter, und Rabanus bezeichnet die Stagnation der katholischen Predigtweise für die folgenden Jahrhunderte. Nach dem Maße meiner beschränkten Bibliothek habe ich die Wiederkehr des traditionellen Predigtinhaltes in der katholischen Kirche bis zu den Homilien des Papstes Clemens XI. durch alle Jahrhunderte verfolgen können.

Zu dieser Erstarrung in toter Überlieferung hat allerdings das Perikopensystem, welches Gregor d. Gr. einführte, nicht wenig beigetragen. Die Perikopen, die doch zunächst nur für liturgische Vorlesung bestimmt waren, wurden zu obligatorischen Predigttexten; das eigentliche Wesen der Predigt, als einer Schöpfung des heiligen Geistes, eines freien Ergusses des christlichen Glaubens und Lebens, ward erstickt von dem Übergewicht des Kultus. Dies tritt schon bei Cäsarius von Arles stark hervor. Beda aber ist es, der in der abendländischen Kirche die Auslegung des Textes, die Erklärung des kodifizierten Buchstabens, zur Hauptsache in der Predigt macht. Seine Homilien sind, soweit sie von ihm stammen, erbauliche Paraphrasen, die aller rednerischen Kraft ermangeln, wie solche doch den Auslegungen des Chrysostomus eigen ist.

Aus Bedas Homilien (opp. Colon. 1612, tom. 7, p. 1 sqq.) hat Rabanus teils mit Auslassungen, manchmal den Anfang und Schluß hinzufügend, folgende Predigten entlehnt: tom. V, p. 627 (Matth. 28, 1) aus Beda tom. 7, p. 1; p. 648^{a} (Joh. 16, 16) aus 7, 16; 652^{b} (Joh. 16, 5) aus 7, 19; 657^{a} (Joh. 16, 23) aus 7, 23, wobei Beda wieder zum Teil aus Augustin abgeschrieben hat. Rabanus fügt hier, wie auch an anderen Stellen eine Erklärung ein, die beispielshalber angeführt sei. Er sagt zu Vers 24: „Bisher habt ihr nichts gebeten in meinem Namen", quia, qui petit, quod ad supernam salutem et gaudium aeternum non pertinet, nihil petere videtur ad comparationem illius petitionis, quam petere debuit. Dies zeigt, auch wenn selbst dieser Zusatz aus einer fremden Quelle entlehnt wäre, das Bestreben Rabans, dem Mißverständnis des Textes bei den Hörern nach Möglichkeit zu begegnen und alle rednerischen Wendungen der Sprache nach ihrem eigentlichen Sinne klarzulegen.

Dies tritt besonders bei der Erklärung der bildlichen und übertragenen Redewendungen der Bibel hervor; Rabanus bedenkt aber nicht, daß er dadurch die Sprache selbst ihrer Schönheit entkleidet, und daß es ein Fehler ist, wenn der Prediger seinen Hörern nichts zu denken übrig läßt und der Phantasie keinen Spielraum gewährt. Mochten die Gemeinden damaliger Zeit noch so niedrig stehen in der christlichen Erkenntnis, so sehen wir bei Rabanus doch nur, daß er sich herabläßt zu dem Volke als wie zu unmündigen Schülern, ohne das Volk heraufzuziehen auf eine höhere Stufe und es religiös zu erheben. Es ist dies ein falsches Liebäugeln mit dem gemeinen Manne, was man oft als Volkstümlichkeit rühmt, während es doch nur ein Herabsinken der Predigt bezeichnet. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts hatte der Bischof Pinytus auf Kreta in dieser Hinsicht warnend gesagt: non semper lacte populos nutriendos, ne quasi parvuli ab ultimo occupentur die, sed et solido vesci debere cibo, ut in spiritualem proficiant senectutem. (Hieronymus, catal. script.)

In der Homilie p. 658[a] über Luk. 11, 5 f. nimmt Rabanus wie auch sonst öfter logische Termini mit auf, z. B. comparatio est a minore, weil dies auch bei Beda steht, der es aus seinen Kommentaren in seine Homilie 7, 26 herübergenommen hat. Dies ist eine Geschmacklosigkeit, welche die Schulbänke nicht vom Altare zu scheiden weiß. Bei Luk. 11, 9 versucht Rabanus wenigstens dem Worte: „Bittet, so wird euch gegeben u. s. w." eine konkrete Wendung und den Bitten der Gemeinde eine bestimmte Richtung zu geben, indem er den Gedanken erweitert: „Petamus epulas verbi, quibus alamur; quaeramus amicum, qui det; pulsemus ostium, quo servemur absconse."

Es stammen ferner aus Bedas Homilien folgende Predigten: p. 661[a] (Mark. 16, 14) aus 7, 30; 662[b] (Joh. 15, 26) aus 7, 32; 668[b] (Joh. 14, 16) aus 7, 38; 675[a] (Luk. 9, 1) aus 7, 154; 681[a] (Luk. 20, 27) aus 7, 76; 683[b] (Luk. 16, 19) aus 7, 44; 687[b] (Luk. 14, 16) aus 7, 47; 695[a] (Luk. 15, 1) aus 7, 49; 702[a] (Luk. 5, 1) aus 7, 53; 703[b] (Joh. 21, 15) aus 7, 106; 704[b] (Matth. 16, 13) aus 7, 330; 713[b] (Mark. 8, 1)

aus 7, 55; 721ª (Luk. 16, 1) aus 7, 59; 724ᵇ (Luk. 19, 41) aus 7, 61; 728ª (Luk. 18, 10) aus 7, 64; 739ᵇ (Luk. 10, 23) aus 7, 67.

Lobenswert erscheint die Sitte jener Zeit, welche auch Rabanus befolgte, daß man, um den Text nicht so abgerissen erscheinen zu lassen, seine Verlesung mit solchen Wendungen begann wie: „Fratres —, Charissimi —, In illo tempore —, In diebus illis —.“ Bei unserer wörtlich den Text festhaltenden Weise muß er manchmal sehr abrupt erscheinen, und nur durch die Gewohnheit ist das Gefühl für diese unrednerische Art abgestumpft. Es läßt sich dieser Übelstand mildern, wenn man gebotenen Falles die Aufforderung: „Vernehmet in Andacht die Worte heiliger Schrift“ mit der Angabe des Anlasses, des Ortes oder der Zeit, davon der Text handelt, vermehrt.

Tadelnswert ist bei Rabanus wie bei Beda das Abgebrochene dieser homilienartigen Textauslegung. Bei jedem Vers wird ein neuer Anfang gemacht. Es ist keine Einheit da; die Hörer erhalten keinen Gesamteindruck.

Das Perikopensystem, für welches Rabanus die Homilien liefern wollte, umfaßte aber noch eine große Anzahl anderer Texte, über die es in der abendländischen Kirche noch keine geschriebenen Predigten gab. Woher sollte er nun abschreiben? In dieser Not griff er zu den Kommentaren der Väter, und indem er sie manchmal mit einem Eingang, meistens mit einer Schlußdoxologie versah, setzte er als Homilien in die Welt, was gar keine Predigten, sondern nur Kommentare sind. So sehr dies nun auch in homiletischer Hinsicht zu tadeln ist, so hat er doch zu einer gewissen Entschuldigung das Beispiel des Paulus Diakonus, der in sein Homiliar einzelne Abschnitte aus den Kommentaren des (Pseudo-)Ambrosius, Hieronymus und Beda, ja auch aus Isidors Sententiae und De officiis aufgenommen hat. Aber das Homiliar des Paulus sollte ja nicht der Gemeinde als Predigt, sondern zunächst nur dem officium nocturnum als liturgische Vorlesung dienen, und dazu waren auch die Kommentare der Väter verwendbar. Daß hingegen Rabanus die Kommentare zu Predigten umstempelte, zeugt davon, wie wenig Verständnis

für das Wesen der Predigt bei ihm vorhanden war, und daß die Predigt immer mehr zu einem liturgischen Bestandteil des Kultus herabgedrückt wurde.

Am meisten hat Rabanus aus den Kommentaren des Beda abgeschrieben. Ich nenne hier bloß die Seiten bei Rabanus und die Textstellen nach ihrem Anfang: 629^{b} Apg. 10, 36; 631 Luk. 24, 36; 634^{b} Apg. 8, 26; 636^{b} 1 Petr. 3, 18; 638^{a} 1 Petr. 2, 1; 640^{b} 1 Joh. 5, 4; 643^{a} Mark. 16, 9; 644^{b} 1 Petr. 2, 21; 645^{b} 1 Petr. 1, 18; 645^{b} Luk. 24, 1; 647 1 Petr. 2, 11; 649^{a} Joh. 14, 1 teilweise; 650^{a} 1 Joh. 2, 1; 650^{b} Joh. 3, 25; 651 Joh. 12, 46; 652^{a} Jak. 1, 17; 655^{a} Joh. 17, 11; 656^{a} Joh. 13, 33; 656^{b} Jak. 1, 22; 657^{b} Jak. 5, 16; 659^{b} Joh. 17, 1; 660^{b} Apg. 1, 1 teilweise; 662^{a} 1 Petr. 4, 8; 664^{b} Joh. 15, 7; 665 Luk. 24, 49; 670^{b} Apg. 10, 42; 671^{a} Joh. 3, 16; 671^{b} Apg. 8, 14; 672^{a} Joh. 10, 1; 673^{a} Apg. 2, 14; 673^{b} Joh. 6, 44; 674^{b} Apg. 8, 5 teilweise; 676^{a} Apg. 2, 22; 676^{b} Luk. 5, 17; 677^{a} Apg. 13, 44 teilweise; 677^{b} Luk. 4, 38; 678^{a} Offb. 4, 1; 679^{a} Joh. 3, 1; 682^{a} Luk. 12, 11; 685^{a} Kol. 3, 5 teilweise; 686^{a} Luk. 17, 1; 687^{a} 1 Joh. 3, 13 teilweise; 689^{b} Luk. 9, 12; 690^{b} Luk. 8, 41; 697^{a} Mark. 11, 11; 698^{a} Luk. 6, 36; 699^{b} Luk. 1, 5; 701^{a} Luk. 1, 57; 701^{b} 1 Petr. 3, 8; 703^{a} Apg. 3, 1 teilweise; 704^{a} Apg. 12, 1; 711^{a} Mark. 10, 17; 711^{b} Mark. 5, 1; 718^{b} Mark. 9, 38; 722^{b} Luk. 16, 10; 723^{a} Luk. 11, 38; 726^{b} Luk. 21, 20; 727^{a} Luk. 21, 34; 730^{b} Luk. 17, 20; 734^{a} Joh. 12, 24; 735^{a} Luk. 10, 38; 736^{a} Mark. 7, 31; 738^{a} Mark. 6, 17; 742^{a} Luk. 13, 23. Zu bemerken ist hier Weniges. Widersinnig ist der Schluß S. 634^{b} über Apg. 8, 26, wo er die verschiedenen Städte mit Namen Cäsarea aufzählt und endigt: Sed et tertia Caesarea Cappadociae metropolis est: cuius Lucas ita meminit: Descendens Caesaream salutavit ecclesiam. — S. 735^{a} über Luk. 10, 38 stimmt auch mit der Homilie Bedas opp. 7, 124 überein, doch hat Beda den ersten Satz: Haec lectio superiori pulcherrima ratione connectitur, in seiner Homilie mit Recht weggelassen, während Rabanus ihn sinnlos beibehält. Als eigene Zusätze des Rabanus aus Rücksicht auf sein ungeschultes Publikum hat man

wohl die Worterklärungen anzusehen, so S. 647 die Erklärung, was Proselyten seien, S. 685 die Erklärung der metaphorischen Ausdrücke, S. 698 zu Luk. 6, 41 die Erklärung der bildlichen Rede: Oculus hic pro sensu mentis ponitur; S. 704 die allegorisch-moralischen Ausdeutungen.

Aus den Kommentaren des Hieronymus sind folgende Homilien teils wörtlich, teils in einzelnen Abschnitten entlehnt: S. 638ª über Matth. 28, 16; 643ᵇ Matth. 28, 8; 646ᵇ Matth. 9, 14; 685 Matth. 5, 17 zum Teil auch aus Bedas Kommentar; 691ᵇ Joel 3, 1, ganz, ohne Exordium und Doxologie; 693ᵇ Röm. 5, 1; 694ª Matth. 20, 29; 696ª Matth. 5, 25; 697ᵇ Röm. 8, 18; 699ª Jer. 1, 5; 700ᵇ Jes. 49, 1; 706ª Matth. 19, 27, die Ausdeutung der Zwölfzahl nach Beda; 706ᵇ Röm. 6, 3; 707ª Matth. 5, 20; 708 Matth. 14, 22, mit Anlehnung an Beda; 713ª Röm. 6, 19; 715ª Matth. 16, 1 nebst Stellen aus Beda; 716ª Matth. 12, 1; 717 Matth. 7, 15, vgl. Bedas Homilie 7, 57; 717ᵇ Röm. 5, 8, eine Stelle aus Ambrosius' Kommentar; 719ᵇ Matth. 23, 13; 724ª 1 Kor. 12, 2; 727ᵇ 1 Kor. 15, 1, ganz und gar keine Rede; 729ᵇ Matth. 12, 30; 737ª Matth. 9, 27 mit einer Stelle aus Beda; 737ᵇ Matth. 11, 20, nebst Stellen aus Beda; 741ᵇ Matth. 12, 14. Dem Rabanus hat man wohl nur einzelne eingeschobene Exklamationen, Erweiterungen, Spezialisierungen, Worterklärungen zuzuschreiben. Logische Termini schreibt er ganz unpassend mit ab. S. 715 über Matth. 16, 1 f. findet sich eine Polemik gegen Marcion und Valentin: Istius modi fermentum, quod omni ratione vitandum est, habuit Marcion et Valentinus et omnes haeretici. Was soll solches Nennen von bloßen Namen, wenn die Hörer gar nicht wissen, was für eine Irrlehre damit gemeint sei? Was hilft das Verdammen der Ketzer, wenn nicht die geringste Widerlegung versucht wird? Das heißt in die Luft streichen.

Aus den dem Ambrosius fälschlich zugeschriebenen Kommentaren, die ich nur in der Ausgabe seiner Werke von 1539 besitze, sind folgende Homilien entlehnt: S. 654ª in inventione sanctae crucis aus Gal. 5, 10, und um der Kreuzauffindung

willen ist die Erklärung von Gal. 6, 12—14 wörtlich nach Ambrosius angehängt; 680[b] 1 Kor. 15, 12; 714[b] Röm. 8, 1; 728[b] 1 Kor. 6, 15; 736[b] 2 Kor. 4, 5; 737[b] Eph. 2, 11; 721[b] Röm. 6, 16. Den hier eingeschobenen Abschnitt von der Freiheit des menschlichen Willens: quia unusquisque in manu sua habet et in arbitrii potestate, ut aut peccati servus sit, aut iustitiae etc. mit der Mahnung: ne inanes querelas in peccati excusatione proferamus dicentes, quia diabolus fecit, ut peccator essem, aut naturae necessitas, aut fatalis conditio, aut cursus astrorum, darf man wohl als Eigentum des Rabanus ansehen. Die dogmatische Auffassung wird hier mitbestimmt von den praktischen Forderungen, die der Prediger geltend machen muß. S. 725[b] 1 Kor. 15, 39 f. bildet den Eingang eine kurze Zusammenfassung des Sinnes: In his omnibus iste sensus est etc., ähnlich der Summa, welche Luther oft seinen Predigten vorausschickt.

Aus Alkuins Kommentar über den Hebräerbrief sind die Homilien S. 663[b] Hebr. 2, 9 f. und S. 740[b] Hebr. 10, 19 f. abgeschrieben. Vom 11. Kapitel an ist uns Alkuins Kommentar verloren gegangen, und man darf annehmen, daß in den beiden anderen Homilien S. 710 Hebr. 12, 28 f.; S. 642 Hebr. 13, 17 f., welche den gleichen Stil und Charakter tragen, uns Stücke aus Alkuin erhalten worden sind.

Aus den ennarrationes des Isidor von Sevilla endlich ist die Homilie S. 666[a] über 1 Mos. 22, 1 f. abgeschrieben. Da uns vieles von Isidor verloren gegangen ist, läßt sich nicht bestimmen, wie viel Rabanus sonst noch von ihm entlehnt hat. Isidor hat eine Auslegung des Buches der Weisheit verfaßt, und ich wüßte in der alten Literatur sonst keine Quelle, aus der Rabanus seine kurzen Homilien über dies sonst einem Prediger fernliegende Buch abgeschrieben haben sollte. Auch einige Predigten über das Neue Testament mögen ihrer ganzen Art nach aus Isidor stammen. Die Homilie über das Geschlechtsregister Matth. 1, 1 f. stimmt in den Erklärungen der Namen mit Bedas Homilie 7, 131 vielfach überein, aber Beda hat jedenfalls schon selber fremde Quellen benutzt, und da nach Trithemius die Auslegung Isidors zu Matthäus ebenso wie die Homilie des Ra-

banus mit den allerdings nahe liegenden Worten: Liber generationis etc. beginnt, so vermute ich, daß Rabanus aus Isidor abgeschrieben hat.

Es bleiben einige kurze, oft nur drei bis vier Minuten in Anspruch nehmende Homilien übrig, deren Quellen ich nicht nachweisen kann. Es sind durchgehends nur kurze Bemerkungen zum Text ohne irgend welchen homiletischen Wert; vielleicht aus Isidor stammend.

Nach alledieſem ist nicht anzunehmen, daß Rabanus in seiner ersten Sammlung irgend etwas homiletisch Wertvolles selber hervorgebracht habe. Und auch da, wo wir die Quellen nicht mehr nachweisen können, ist die Selbständigkeit des Rabanus immer zweifelhaft. Für die von Cruel bereits gelieferten Nachweisungen verweise ich auf denselben. Seine Angaben sind richtig, soweit ich sie nach meinen Ausgaben von den Kirchenvätern kontrollieren kann. Die Abhängigkeit Rabans in den angegebenen Fällen steht fest. Ich gebe eine kurze Besprechung der noch übrigen Homilien.

Die Predigt in octavis dom. p. 583 über die Beschneidung des Herrn mit der Mahnung, die Herzen zu beschneiden, enthält nichts Besonderes. — Die Homilie in hypapanti sive oblatione domini in templo erklärt die Bedeutung des Tages und der Geschichte und mahnt zur Nachahmung in allegorischer Ausdeutung: Offeramus illi simplicitatem mentis, quod significat columba, etc. Diese Predigt können wir glücklicherweise mit der in Alkuins Werken (ed. 1777, tom. 2. 533 sq.) befindlichen homilia in hypapanti von einem unbekannten Verfasser aus jener Zeit vergleichen, und es ergibt sich, daß der trockene Stil des Rabanus nicht ein Mangel seiner ganzen Zeit, sondern sein persönlicher Fehler ist. Es mangelt ihm alle rednerische Kraft und Lebendigkeit. — S. 586 dom. IV in quadrag. tadelt er die harte und rohe Behandlung der Sklaven, zumal in der Fastenzeit: Ergo quam absurdum est, quod Christianus dominus Christiano in his diebus servo non pareat, minime respiciens, quod si servus est conditione, gratia tamen frater est, etenim similiter Christum induit, iisdem participat sacramentis, eodem quo et

tu utitur deo patre, cur te non utatur fratre? Da diese Homilie eine wirkliche Rede ist, Rabanus ähnliche Reden über soziale Fragen aber sonst abgeschrieben hat, die Gedanken, der Stil, die Erregung der Affekte, die Anwendung der lebhaften rhetorischen Figuren seine übrigen Leistungen übertreffen, so kann ich sie dem Rabanus nicht zusprechen. — Der Sermon in coena domini (S. 588) ist eine Auslegung von Joh. 13, 1—15, Vers für Vers, ohne Wert. — Die Homilie in Litaniis S. 590^{b} zeigt, wie die Kirche diese Umzüge mit Kreuz und Reliquien gerne zu einem allgemeinen Buß- und Bettag gemacht hätte, wie aber damals diese Frömmelei von dem Volke noch vielfach verspottet wurde. Wildes Jagen war den Franken und Germanen lieber als sanfte Prozessionen; aber die bei den Trinkgelagen gesungenen carmina daemonum arte confecta, gegen welche in dieser Predigt geeifert wird, sind durch die Feindschaft der Kirche allmählich untergegangen. Diese Homilie scheint mir auch nicht von Rabanus zu stammen. — Die Predigt am Todestage des heiligen Bonifatius S. 594^{a} enthält so vieles, was bei jedem Märtyrer gesagt werden kann, und erwähnt seinen Tod nur ganz kurz mit den Worten: Novissime vero cum Frisonum genti verbum dei praedicaret, cum palma martyrii ad dominum migravit, so daß die Benutzung fremder Arbeiten nicht unwahrscheinlich ist. Noch wird die Gefahr der Menschenvergötterung wenigstens mit Worten abgelehnt, aber in Wirklichkeit wird er nach den Seligpreisungen Matth. 5 so heilig gemalt, daß er als ein Sündloser erscheint. Desgleichen paßt die Homilie in natali S. Albani auf jeden Heiligen, dessen Gebeine am Orte der Predigt liegen, daß sie dem Rabanus wohl nicht zugehört, zumal der Stil nicht zu den Leistungen des Rabanus paßt. Es heißt darin: Cuncti igitur martyres devotissime colendi sunt, sed specialiter hi venerandi sunt a nobis, quorum reliquias possidemus. Illi enim nos orationibus adjuvant, isti etiam adjuvant passione, cum his autem nobis familiaritas quaedam est, semper enim nobiscum sunt. Nam ideo a maioribus hoc provisum est, ut sanctorum ossibis nostra corpora sociemus, etc. Durch solche ungewisse Erregung der Phantasie und unklarer frommer Gefühle werden

Vorstellungen erweckt, die, zu dogmatischen Lehren gemacht, den Aberglauben verbreiten und die evangelische Wahrheit verschleiern. Hier in diesem Falle liegt zu grunde der Trugschluß der praesumptio, daß der Besitz von Reliquien einen besonderen religiösen Gewinn mit sich führen müsse, und ferner, daß die äußerliche Gemeinschaft auch eine geistige hervorbringe; man nimmt ein Akzidens für ein Argument. Es ist dies überhaupt dem Katholizismus eigen, daß er unbestimmte Vorstellungen und unklare Gefühle auf dem religiösen Gebiete erweckt, und durch Trugschlüsse dann dogmatische Folgerungen zieht. Daher kann die Ehe als Sakrament neben dem höher gehaltenen Zölibat bestehen, weil sie auf zwei verschiedenen Gefühlsvorstellungen beruhen. Auf unklaren Gefühlen beruht auch die Verherrlichung der Jungfrau Maria, über deren Himmelfahrt Rabanus S. 596 handelt. Da das Fest der assumptio Mariae gar keinen schriftmäßigen Grund hat und keinerlei religiöses Bedürfnis dadurch befriedigt wird, so mußten notwendig alle Predigten über diesen und ähnliche Festtage zu leeren Deklamationen und Phrasen werden, die mit Gemeinplätzen und oft wiederholten Redewendungen ausgefüllt wurden. So ist es hier und ebenso S. 598[a] in der Predigt am Michaelistage. Die Vermehrung der Festtage ging aus dem Bedürfnis der römischen Kirche hervor, ihre Macht und Bedeutung immer mehr auch äußerlich fühlbar zu machen. Weil aber für die Gemeinden gar kein Bedürfnis vorlag, die Engel zu feiern, so mußte zur Rechtfertigung dieser Festtage den Hörern ein religiöses Bedürfnis angedichtet werden; dies geschieht hier in den Worten: ... Archangelorum memoriam solemniter veneraremur, ... quorum omnes semper indigemus auxilio contra hostis antiqui insidias —. Abermals ein Trugschluß, Behauptung statt Beweis. — Die Homilie auf St. Martin S. 599[b] erzählt die Legende, an die Ermahnungen geknüpft werden, diesem Vorbild nachzufolgen. — Für die Homilie über das Fasten im siebenten Monat S. 597[b] habe ich keine bestimmte Quelle gefunden. Der erste Teil handelt von der liturgischen Bedeutung dieses Tages im Kirchenjahr, der zweite knüpft Mahnungen zur Barmherzigkeit daran; homiletisch ohne Wert. Die Homilie In natali Apostolorum, S. 601[a] ist

wörtlich aus Auguſtin De sanctis sermo 43 (opp. ed. Basil. 1569, X, 1259) abgeſchrieben. Die folgende in natali Martyrum S. 601[b] iſt dieſelbe, welche bei Paulus Diakonus, Homiliar. de sanctis 73 (Migne 95, 1537) in natali unius martyris ohne Angabe des Autors ſteht. S. 602[b] in natali s. confessorum bringt ganz allgemein ſolches, was man von jedem treuen Diener Gottes bei ſeinem Tode ſagen kann. S. 603[a] in natali virginum enthält eine deklamatoriſche Verherrlichung des Jungfrauenſtandes mit der Mahnung, die fleiſchlichen Lüſte zu dämpfen. Die Predigt gegen allerlei Aberglauben bei der Mondfinſternis S. 605[b] wird von Cruel und Hering bis auf den aus Maximus von Turin abgeſchriebenen Abſchnitt für die Arbeit des Rabanus gehalten, welcher ein perſönliches Erlebnis zu grunde liege. Bei einem ſo unſelbſtändigen Manne wie Rabanus kann ich das nicht annehmen. Ein Mann wie er, der niemals ſeine eigene Perſönlichkeit mit in die Wagſchale wirft, der niemals ſonſt in der erſten Perſon redet, niemals die dialogiſche Form gebraucht und niemals im großen Stile redet, hat ſchwerlich dieſe Rede aus ſich ſelbſt hervorgebracht. Ich nehme an, daß er die Fiktion, welche er durch das Abſchreiben aus Maximus angefangen hatte, notgedrungen in derſelben Perſon fortſetzte, ohne daß ein wirkliches Erlebnis zu grunde liegt. Er wollte auch die übrigen Arten von Aberglauben erwähnen und leitet dazu über mit den Worten: Facto quippe mane sequentis diei sciscitabar ab eis, qui ad nos visitandi gratia convenerant, si aliqua horum eis innotuerint. Iſt aber das Vorhergehende eine Unwahrheit, ſo iſt es das Folgende auch. Über Mondfinſternis wurde in jenen Jahrhunderten viel geſchrieben. Auguſtin bekämpft auch ſchon den Aberglauben, der ſich daran knüpfte. Ob Rabanus noch andere Homilien hier benutzt hat, läßt ſich nicht feſtſtellen. Bemerkenswert aber iſt, daß er mit dem Abſchreiben aus Maximus gerade da aufhört, wo dieſer zu einer ſcharfen Ironie übergeht. Überhaupt hat Rabanus auch da, wo er aus Auguſtin und anderen abſchreibt, ſolche Stellen weggelaſſen, welche einen ſtarken Affekt bei dem Prediger ſelbſt vorausſetzen; er fühlte ſich offenbar ſolcher Rede innerlich nicht gewachſen.

In der Homilie De ieiuniis, vigiliis atque orationibus S. 609[b] ſtammt der Satz: Jeiunia sunt fortia tela adversus tentamenta daemoniorum; cito enim per abstinentiam vincuntur, aus Iſidor von Sevilla. Die Homilie De benignitate etc. nach Tit. 3, 4 iſt eine Ermahnung zur Gütigkeit. Dieſe beiden letzten Predigten zeigen eine Fülle von Synonyma. In der Homilie De contemptu mundi, S. 615[b] ſtammt ein Abſchnitt aus Pſeudo-Auguſtin De tempore serm. über Matth. 19, 17 (opp. 1569, tom. 10, 1045).

Die Homilien von S. 606[b] De bonorum christianorum et e contrario de malorum moribus an bis S. 621 bilden übrigens ein größeres Ganze und handeln vom Kampf der Tugenden und Laſter. Man vergleiche zu der Reihenfolge und den Überſchriften die Kapitel der Schrift des Rabanus De agone Christiano, opp. VI, p. 73. Karl d. Gr. hatte hierüber beſonders zu predigen verordnet, und ſanktionierte damit eine ſchon vorhandene Neigung der Zeit. Alkuin hatte ein Buch De virtutibus et vitiis geſchrieben (opp. 2. 128 sqq.), und aus dieſem ſtammt der beſte Teil der nun folgenden Homilien des Rabanus; ſo S. 616 De iuste iudicando aus Kap. 20 u. 21; S. 617 de superbia aus Kap. 23; S. 618[a] De iracundia aus Kap. 24; S. 619 Contra fraudem et avaritiam aus Kap. 30 und Kap. 19. — Die Homilie Contra invidiam et odium, S. 618[b] hingegen iſt aus Cyprian De zelo et livore abgeſchrieben. — Woher die beiden Homilien S. 620 Contra commessationem et ebrietatem et scurrilitatem und S. 621 De studio bono et discretione ſtammen, habe ich nicht finden können; von Rabanus ſind ſie jedenfalls nicht. In der letzteren zeigen die Worte: discretio est omnium mater virtutum eine häufig wiederkehrende Unwahrheit der Übertreibung. Je nach dem Stoffe, den die Prediger behandeln, ſtreichen ſie bald dieſe bald jene Tugend oder Sünde heraus als mater omnium virtutum oder vitiorum. Gewiß iſt es Aufgabe der Predigt, die ganze Größe, Bedeutung und Wirkſamkeit des jeweiligen Gegenſtandes hervorzuheben, aber dies wird nicht durch deklamatoriſche Übertreibungen in redneriſchen Figuren erreicht, ſondern durch Vertiefung und allſeitige Ent-

wickelung des Gegenstandes nebst würdiger und kraftvoller Darstellung.

Die drei Homilien In dominicis diebus, quando volueris (S. 622 f.), werden von Cruel für Katechismuspredigten erklärt. Es wird darin über alles Mögliche geredet, aber nichts begründet, vertieft oder den Herzen nahe gebracht. Was hilft dem Hörer die Mahnung: Ab omni stultitia declinare, et sapientiam divinam amplecti! Die Nutzlosigkeit solcher allgemeinen Mahnungen hat später Berthold von Regensburg gegeißelt in seiner Predigt: „Daß etliche sagen: Thu das Gute und laß das Ubele." Rabanus redet hier de rebus omnibus et quibusdam aliis, denn nachdem er 27 Laster hintereinander aufgezählt hat, sagt er: Ab his etiam vitiis et ab aliis caveamus. Wie sollen die Hörer solche bloßen Aufzählungen fassen und innerlich verarbeiten? — In der zweiten Predigt wird nach Sir. 3, 33 die sündentilgende Kraft des Almosens betont und der Weg zum Leben breit gemacht in den Worten: Et illud certissime credite, quod omnis homo, quamvis peccator sit, quamvis criminosus, qui mala ante perpetraverat, et si eleemosynas fecerit et in bona voluntate mors illum invenerit, nunquam descendet in infernum, sed ab angelis elevatur in coelis. Das erinnert an den Schluß von Goethes Faust, wo die Engel den Faust emportragen mit den Worten: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Welcher Mensch aber schmeichelt sich nicht mit seinem guten Willen!

In der dritten Homilie werden wieder die capitalia peccata aufgezählt, von denen man sich bekehren müsse, als ob es sich bloß um die Bekehrung von einer Anzahl einzelner Sünden und nicht um die Umkehr von der ganzen sündlichen Richtung des Herzens überhaupt handelte. Dies ist der katholischen Predigt überhaupt eigen, daß sie das Leben zerstückt und an der Besserung einzelner Stücke arbeitet und weniger an der Bekehrung und Heiligung der ganzen Persönlichkeit. Wo die religiöse Seite der Predigt zu ihrem Rechte kommt, da sucht man vor allem den Menschen als ganze Persönlichkeit in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen, die speziellen moralischen Weisungen folgen dann

nach. Luther legt das Hauptgewicht der Predigt auf die religiöse Seite, der Katholizismus betont die moralische und das Verhältnis zur Kirche und ihrem Kultus. — Interessant ist, daß unter diesen Hauptsünden auch noch der germanische Aberglaube und Götzendienst aufgezählt wird: id est: auguria, et qui immolant ad petras, vel arbores, sive ad fontes, aut incantationes seu divinationes faciunt, et reliqua. Allein auch diese drei Homilien lehnen sich teils an Augustin, und zum größeren Teil an die dem Bonifatius zugeschriebenen Predigten an.

Die letzte Predigt endlich, S. 625, handelt von der Wiederauffindung des Kreuzes Christi. Nach einer breiten Erzählung der Geschichte läßt die Legende den Kaiser in eine schwülstige Lobpreisung des Kreuzes ausbrechen: O crux, admirabile signum, in qua dominus noster Jesus Christus dei filius suspensus etc. . . . dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinuit. Salva praesentem catervam, in tuis hodie laudibus congregatam et tuo vexillo signatam. Diese ganze innerlich unwahre Rede ist aus dem Sibyllinischen Verse entstanden, den Sozomenus 2, Kap. 1 anführt: Ὦ ξύλον μακαριστόν, ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη. Ein typisches Beispiel katholischer Legendenbildung.

Zieht man nun das Resultat dieser negativen Ergebnisse zusammen, so muß man sagen, daß dem Rabanus überhaupt die Fähigkeit zu einem Prediger fehlte. Er war ein fleißiger Gelehrter, aber kein Redner. Seine Homilien sind nicht aus innerem Drange geboren, sondern nur aus Büchern zusammengeschrieben. Er hat keine bestimmte Gemeinde im Auge und verfolgt keinen bestimmten religiösen Zweck; er will die Menschen nicht zum Frieden mit Gott bringen, sondern nur das Volk für die Kirche und ihren Kultus erziehen, damit sie wissen, qualem observantiam deberent habere in festivitatibus praecipuis, wie es in der Zuschrift an Haistulph heißt. Seine Arbeit bezeichnet einen Tiefpunkt in der Geschichte der Predigt, und die katholische Kirche hat im großen und ganzen diesen Standpunkt festgehalten, sofern sie nicht vom Protestantismus wider Willen beeinflußt worden ist.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Leviratsehe im Buch Ruth.

Von

Dr. Julius A. Lewer in New-York.

Die Zeiten, in denen man die Leviratsehe als die Hauptsache im Buche Ruth ansah, sind vorüber; man erkennt, daß sie nur eine Einzelheit in dem Ganzen ist, das sich um das liebliche Weib gruppiert.

Trotzdem in dem Levirate, wie es uns hier berichtet wird, wichtige Differenzen mit dem deuteronomischen Gesetze (Deut. 25, 5—10) zu konstatieren sind, hat man doch mit Recht daran festgehalten, daß die Heirat des Boas und der Ruth eine wirkliche Leviratsehe sein soll. Obwohl nämlich Boas kein Schwager der Ruth ist, sondern einfach ein Verwandter — wie nah verwandt, wird nicht gesagt, da das אחיו Kap. 4, 3 in weiterem Sinne gemeint ist —, noch auch mit Machlon beisammen gewohnt hatte, wie es das Deuteronomium ausdrücklich bestimmt, heiratet er doch die Ruth, „damit des Verstorbenen Name aus dem Kreise seiner Verwandten und aus dem Tore seines Heimatsortes nicht verschwinde", Kap. 4, 10; er vollzieht also eine Leviratsehe. Denn das entscheidende Moment der Leviratsehe ist eben dieser Zweck, dem Verstorbenen Samen zu erwecken, „damit dessen Name nicht in Israel verlösche", wie das Deuteronomium es ausdrückt.

Driver hat jedoch in seinem „Kommentar zum Deuteronomium" S. 285 mit Recht darauf hingewiesen, daß verschiedene Züge in der Erzählung nicht im Einklang mit der Idee der Leviratsehe stehen. So naheliegend in Anbetracht dieser Differenzen die Schlußfolgerung liegt, daß die Ehe zwischen Boas und Ruth keine Leviratsehe sei, hätte sie Driver doch angesichts der Verse 4, 5. 10 nicht ziehen dürfen, denn in ihnen kommt das entscheidende Moment der Leviratsehe klar zum Ausdruck. *In der Erzählung, wie sie uns vorliegt, ist — das müssen wir anerkennen — eine Art Leviratsehe gemeint.*

Aber ist diese Idee ein ursprüngliches Element in der Erzählung? Ich glaube nicht.

Zunächst sprechen alle jene Punkte, in denen die Darstellung im Buche Ruth von der des Deuteronomium abweicht, dagegen. Boas ist nicht Ruths Schwager, hat nicht mit Machlon zusammengewohnt, *kauft* Ruth mitsamt dem Erbe, baut sein eigenes, nicht Machlons Haus auf. Aber es kommen noch einige weitere Punkte dazu.

Es ist bemerkenswert, daß der Goël einfach anerkennt, daß er die Leviratsehe eingehen müsse; darauf hat schon Bertholet treffend hingewiesen. Ist es nun wirklich der Fall, daß er als Goël dazu verpflichtet war? Keineswegs. Lev. 25, 23 ff. wird nur von ihm verlangt, daß er den Acker, der aus Not verkauft worden war, wieder einlösen soll; davon, daß er mit der Witwe des Verstorbenen eine Leviratsehe eingehen soll, wird nichts gesagt. Natürlich könnte man denken, daß in der Praxis die Leviratsehe erweitert worden sei, so daß nicht nur der Schwager, sondern überhaupt der nächste Verwandte, der Goël, dazu verpflichtet gewesen wäre. Wenn man aber bedenkt, wie stark sich der Widerstand gegen die Schwagerehe schon in Gen. 38 zeigt, so wird man kaum zu dieser Erklärung greifen [1]). Nun ist aber in dem Satz, in dem Boas dem Goël klarlegt, daß er die Leviratsehe mit Ruth eingehen müsse, gerade in der Zweckangabe לְהָקִים

1) Es wäre ja im Grunde auch unnatürlich, so etwas von einem anderen als dem Bruder zu verlangen, denn der andere repräsentiert doch wieder eine andere Familie, wenn er auch mit der ersteren verwandt ist.

שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ der Ausdruck על־נחלתו ſonderbar. Sonſt wird geſagt הקם זרע לאחיך Gen. 38, 8, oder להקים לאחיו שם בישראל Deut. 25, 7; ולא ימחה שמו בישראל V. 6. Läßt man aber jene Zweckbeſtimmung להקים שם־המת aus, ſo hat man einen ganz natürlichen und einwandfreien Satz: „Gleichzeitig damit, daß du Noomi das Feld abkaufſt, haſt du auch (וגם את) die Moabiterin Ruth, das Weib des Verſtorbenen, zu ſeinem Erbe hinzugekauft“ (על = obendrein: Gen. 28, 9. Hoſ. 10, 14). Das Weib wird eben als Teil des Beſitzes betrachtet; mit dem Beſitz des Verſtorbenen geht ſie in die Hände des Erben über. Das iſt aber ganz etwas anderes als eine Leviratsehe. Die Hauptſache bei dieſer iſt das Samenerwecken für den Verſtorbenen, wovon bei der einfachen Übernahme des Beſitzes, und damit des Weibes, gar keine Rede iſt.

Wie iſt es aber zu erklären, daß der Goël zuerſt den Acker einlöſen will, nachher aber nicht? Der Acker iſt Familiengut, darf nicht in fremden Händen bleiben und muß deshalb „gelöſt“ werden. Dazu war denn auch der Goël bereit. Er hatte aber nicht bedacht, daß ſeine Goëlpflicht in dieſem Falle komplizierter war. Da nämlich der männliche Beſitzer nicht mehr lebte, war eine Kombination der Gëulla mit dem Erbrecht eingetreten. Mit dem Acker mußte er auch das Weib erwerben, freilich nicht als Levir, ſondern als Goël; die Leviratspflicht lag ihm gar nicht ob. So natürlich die Kombination der Gëulla mit dem Erbrecht iſt, ſo unnatürlich iſt ihre Verbindung mit dem Levirat.

Dann iſt aber Boas ebenfalls nicht verpflichtet, eine Leviratsehe mit Ruth einzugehen, und hat das auch urſprünglich nicht getan. Es iſt ſchon immer aufgefallen, daß Noomi gar nicht für ihren Sohn Machlon, ſondern nur für Ruth beſorgt iſt. Sie will bewirken, daß Ruth eine geſicherte, glückliche Zukunft hat, und ſchmiedet deshalb ihre Pläne ganz ohne Rückſicht darauf, daß ſie doch ſorgen müßte, daß Machlons Name in Israel wiederaufgerichtet werde. Im Gegenteil, man gewinnt den Eindruck, daß ihr eigentlich auch jeder andere wackere und wohlhabende Mann für Ruth recht geweſen wäre. Daß Boas ein naher Verwandter von ihr war, erleichtert einfach die Geſchichte für ſie; daß ſie darauf baute, Boas müſſe mit Ruth die Leviratsehe eingehen, iſt

durch nichts angedeutet. Sie hat den Gedanken an eine Leviratsehe ja schon für unmöglich erklärt, als sie von ihren Schwiegertöchtern Abschied nahm (Kap. 1, 11 ff.). Hätte sie darauf spekulieren können, dann hätte die kluge Frau ihre Schwiegertöchter, denen sie herzlich zugetan war, doch nicht so einfach wegschicken dürfen. Sie kennt die Sitte der Leviratsehe ganz wohl, und ihre Anschauung differiert in keiner Weise von der des Deuteronomium [1]). Ihr Plan baut sich denn auch vielmehr darauf auf, daß Boas als nächster Verwandter (Goël) — sie weiß, wie es scheint, noch nichts von dem noch näheren Verwandten — verpflichtet ist, das Erbe seines Verwandten einzulösen und mit dem Besitz natürlich auch dessen Frau zu übernehmen, denn sie war ein Teil des Erbes und so mit dem Acker unlöslich verknüpft. Und Noomi hat richtig kalkuliert. Boas verspricht der Ruth, er wolle die Pflichten des Goël übernehmen, wenn der andere nicht wolle. Er weiß ganz bestimmt, daß er damit nicht nur den Acker kaufen, sondern auch Ruth erwerben muß; sagt er es doch selbst zu dem anderen, der augenscheinlich an diese Konsequenz gar nicht gedacht hatte. Aber er verspricht Ruth nicht die Leviratsehe: als Goël will er an ihr handeln, aber nicht als Levir. Er „kauft" Kap. 4, 10 infolgedessen Ruth mitsamt dem übrigen Besitz.

So sind denn in Kap. 4, 10 die Worte להקים שם-המת, gerade wie in Kap. 4, 5, sowie von ולא-יכרת bis מיקומו nicht ursprünglich in der Erzählung. Boas konstatiert einfach, daß er mit dem Gesamterbe Elimelechs, Machlons und Kiljons auch Ruth, die Witwe des verstorbenen Machlon, erworben habe. Als Gatte der Ruth baut er sein eigenes Haus, Obed wird als sein eigener Sohn, nicht als der Machlons aufgeführt; er hat nicht dem Verstorbenen, sondern sich selbst Samen erweckt, weil er eben nicht als Levir, sondern als Goël gehandelt hat. Die Leviratsehe ist eine spätere Eintragung.

Wie aber kam diese Idee der Leviratsehe in die Erzählung hinein? Augenscheinlich durch den Bericht über die Zeremonie

1) Nowack, Arch. I, S. 347, tut dem Verfasser unrecht, wenn er meint, er „scheint keine klare Vorstellung von der alten Leviratsehe und ihrem Zweck zu haben".

des Schuhausziehens, sowie die Erklärung dieses Aktes in Kap. 4, 7. 8. Eine solche Zeremonie des Schuhausziehens, die in des Verfassers Zeiten nicht mehr gäng und gäbe war, kommt sonst nur noch in Deut. 25 in Verbindung mit der Leviratsehe vor. Was war also natürlicher für einen späteren Leser, zu dessen Zeiten diese Sitte des Schuhausziehens natürlich auch nicht mehr existierte, als diese Erzählung hier mit der Leviratsehe zu verbinden, besonders da Boas ja ein naher Verwandter der Ruth war? Daß er dabei einige Widersprüche mit den gesetzlichen Bestimmungen in die Erzählung brachte, hat der Interpolator nicht bemerkt. Daß der ursprüngliche Verfasser der Erzählung aber ganz mit Deut. 25 übereinstimmende Ansichten hatte (vgl. Kap. 1, 11—13), ist oben schon bemerkt worden.

2.

Sarbeth Sabanaiel.

Von

Lic. Dr. **Boehmer** in Raben.

Bekanntlich lautete nach Origenes (bei Eusebius, *Ἱστορ. ἐκκλησ.* VI, 25, 2) eine Überschrift des ersten Makkabäerbuches *Σαρβὴθ Σαβαναιὴλ*. Man darf nicht sagen: „der ursprüngliche Titel", wie Kautzsch („Apokryphen des A. T.", S. 25) tut. Führt er doch ebendort an, daß derselbe Eusebius an derselben Stelle das Buch als *τὰ Μακκαβαϊκά* bezeichnet. Die Stelle lautet: *ἐξω τουτων* (sc. der schon angeführten alttestamentlichen Schriften) *εστι τα Μακκαβαϊκα, απερ επιγεγραπται Σ. Σ.* Gemäß dem Zusammenhang scheint *επιγεγραπται* nicht den Haupttitel oder eigentlichen Titel, sondern mehr eine Art Neben- oder Untertitel anzuzeigen, während die stehende Bezeichnung, die ursprüng-

liche Überschrift τα Μακκαβαϊκα gewesen ist. An sich bedeutet ja freilich επιγραφειν nichts weiter als „eine Aufschrift machen", hier über den Anfang oder auf den Umschlag des betreffenden Buches. Dagegen hat Kautzsch recht, wenn er jene Überschrift „ein noch immer ungelöstes Rätsel" nennt.

Zwar sind der Erklärungen mancherlei versucht worden. Wie um die Schwierigkeiten zu vergrößern, liest Kod. A Σαρβηθ Σαρβανεελ. Auf diese zweite Lesart hat sich die Mehrzahl der Erklärer geworfen und entweder (so J. D. Michaelis und W. Grimm) שׂרבת שׂרי בני אל („Geschichte der Fürsten der Söhne Gottes" = Israels) oder (so Ewald und Keil) שׂרביט שׂר ב״א („Zepter [Herrschaft] des Fürsten der Gottessöhne") gedeutet. „Der Fürst" ist dann entweder der Makkabäer Simon (Ewald) oder, kollektiv gefaßt, das Haus der Makkabäer (Keil). Zöckler meint: „Man wird zwischen der einen oder anderen dieser Deutungen die Wahl behalten. Ein sehr wesentlicher (!) Unterschied besteht zwischen ihnen nicht. Etwas wie ‚Geschichte des israelitischen Fürstenhauses' besagt der Ausdruck in jedem Falle" („Die Apokryphen des A. T.", S. 28 f.).

Diese Lösung des Rätsels kann nicht befriedigen. Wer sich mit „etwas wie" begnügen muß, deutet dadurch an, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Beide Erklärungen werden aus mehreren Gründen hart angefochten. Kautzsch u. a. finden die hier zu grunde gelegte Lesart Σαρβανεελ unhaltbar [1]). Der Haupteinwand, der dagegen ins Feld geführt wird, ist, daß die Überschrift in der syrischen Übersetzung סבעאל laute, was nur als aus ״סבנ verschrieben verstanden werden könne. Das mag sein. Andererseits läßt man das syrische סרבסת nicht gelten, sondern meint: „Die griechische Lesart Σαρβηθ wird die richtige sein" (so Schmidt, ZAW. 1897, S. 19 f.) [2]). Man darf nicht aus

1) [Falls nicht doch in Σαρβ. שָׂרֵי בְנֵי steckt, wie dies durch die sehr beachtenswerte Vermutung Krätzschmars in den „Expository Times" XII, S. 93 ff.: אַרְבַּעַת שָׂרֵי בְנֵי אֵל (= סִפְרֵי) aufs neue nahe gelegt wird.
Die Redaktion.]

2) Vgl. hierzu auch Sachs in „Révue des Études Juives" XXVI. (1893) S. 161 ff.

dem Auge lassen, daß die syrische Übersetzung aus dem Griechischen, nicht aus dem Hebräischen stammt. Demnach ist die im Syrischen gegebene Norm allerdings in etwas entscheidend, aber nur für den griechischen Text. Dagegen ist uns der hebräische Wortlaut, aus dem der griechische geflossen ist, unbekannt. Und solange uns nicht die hebräische Urschrift vorliegt, werden wir uns freilich an den griechischen Wortlaut halten müssen. So kann man zwar die Entstehung der Lesart *Σαρβανιελ* sich mit daraus erklären, daß damit ein Gleichklang für den Anfang der beiden Wörter *Σαρβηθ* und *Σαρβανιελ* gegeben war; aber sie muß außer Betracht bleiben (von *Βασαναιελ* und *Σαβανειελ* ganz zu geschweigen).

Noch bedenklicher allerdings ist die Ableitung aus dem syrischen שרבא (historia). Einmal, weil eine hebräische Überschrift in erster Linie aus dem Hebräischen zu erklären sein dürfte (nach Grimm, Kautzsch u. a. spricht ja das meiste für eine hebräische, nicht aramäische Urschrift). Dann auch, weil so die Endung *ηθ* (nicht at) unerklärt bleibt. Nicht minder bedenklich ist die Einführung von שרביט. Einmal, weil *θ*, nicht *τ*, im griechischen Text steht. Das ist freilich nicht unbedingt durchschlagend, denn es kommt auch *θ* für ט, wiewohl selten, vor, z. B. טִיאַטְרוֹן = *θεατρον*, פִּיטָם = *πιθος* (vgl. Strack-Siegfried, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache, S. 15), auch גֵּאוֹמֶטְרְיָא = *γεωμετρια*. Dann aber, weil jenes späthebräische Wort, das „Zepter" bedeutet, sonst nur im eigentlichen Sinne, nie metonymisch für „Herrschaft", wie es hier gedeutet wird, vorkommt. Für „Herrschaft" hätten mehrere andere gut hebräische und gebräuchliche Wörter nahe gelegen: so ממשלה, ממשל, המשל, מלכות.

Damit erledigen sich die bisher versuchten Deutungen von *Σαρβηθ Σαρβανιελ*.

Aber auch wenn die richtige (mindestens bessere) Lesart *Σαβαναιελ* eingesetzt wird, kommen wir nicht viel weiter. Schmidt (a. a. O. S. 20) will dieses Wort als שִׁבְנֵי אֵל verstehen und bleibt hier in Übereinstimmung mit den schon genannten Erklärern. Allein daß die Makkabäer und ihre Anhänger als Söhne Gottes *κατ' εξοχην* bezeichnet worden wären, stände nicht bloß einzig da,

sondern hat auch nicht viel für sich. Kautzsch erklärt mit Recht die Berufung auf Hos. 2, 1 für unstatthaft (a. a. O. S. 25), allerdings ohne diesen Satz zu begründen. Zwei Gründe scheinen mir nennenswert: 1) die Makkabäer werden schwerlich einen Titel, der ganz Israel zukommt, für sich ausschließlich in Anspruch genommen haben; noch viel weniger wird er ihnen von anderen, wie dem Verfasser des Buches, zugesprochen worden sein — 2) die prädikative Stellung des Namens „Söhne Gottes" Hos. 2, 1 ist natürlich viel leichter vollziehbar als die direkte Benennung Israels oder eines Teils des theokratischen Volkes mit dem Ehrennamen „Söhne Gottes".

So gilt es also eine Erklärung finden, welche

1) der Lesart *Σαρβηθ Σαβαναιελ* entspricht,
2) *Σαρβηθ* aus dem Hebräischen ableitet, und dem vorauszusetzenden Worte weder unmögliche (bezw. unnötig schwierige) Buchstaben noch einen neuen, sonst nicht nachzuweisenden Sinn unterschiebt,
3) für *Σαβαναιελ* eine annehmbare, nicht singuläre Wortverbindung bietet.

Ich glaube, daß allen diesen Anforderungen zunächst entspreche die Lesung שַׂר בֵּית שֶׁבְּנֵי חַיִל.

Es bedarf keines Nachweises, daß diese Lesung Silbe für Silbe und fast Buchstabe für Buchstabe dem von Origenes überlieferten griechischen Wortlaut entspricht.

Wenn also hier gar keine Schwierigkeiten vorliegen dürften, so wäre nun nach dem Sinne der Wortgruppe zu fragen. „Das Haupt des Heldengeschlechts", so möchte ich übersetzen. Daß zunächst die Makkabäer (und ihre Anhänger) mit dem in den historischen Schriften des Alten Testaments (neben אִישׁ חַיִל und גִּבּוֹר ח״) häufigen Ausdruck ב׳ ח׳ als „Kriegsmänner", „tüchtige Kämpfer", „Helden" bezeichnet werden, liegt nahe genug (vgl. Deut. 3, 18. Richt. 18, 2. 2 Sam. 2, 7; 13, 28; 17, 10. 2 Kön. 2, 16. 1 Chr. 26, 7. 9. 30. 32. 2 Chr. 26, 17; 28, 6, selten בני החיל Richt. 21, 10. 2 Kön. 24, 16; auch Einzahl בן חַיִל 1 Sam. 14, 52; 18, 17. 2 Sam. 17, 10. 1 Kön. 1, 52, einmal Eigenname 2 Chr. 17, 7). Das Haupt oder der Oberste des Geschlechts ist (nicht

Simon, ſ. o., ſondern) Judas, von dem der Hauptteil des Buches handelt. Daß nämlich dem Verfaſſer Judas die Hauptperſon war, deutet er an, indem er nicht nur der hiſtoriſchen Reihenfolge gemäß von ihm zuerſt erzählt (Kap. 3, 1—9, 22), ſondern auch ſein Lob zum Anfang und zum Schluß dieſes Abſchnittes in hohen Tönen ſingt, wie ähnlich bei den übrigen Helden (Jonathan und Simon) nicht wieder, ſ. Kap. 3, 2—9; 9, 20—22. An beiden Stellen auch und noch an einer vorangehenden dritten wird Judas als „Held" geprieſen: Kap. 2, 66 *ισχυρος δυναμει*, Kap. 3, 3 *γιγας*, Kap. 9, 21 *δυνατος*. An allen drei Stellen iſt nach dem bibliſchen Hebräiſch בן חיל oder eins ſeiner Synonyma (איש ח" oder גבור ח") als Vorlage anzuſetzen. Das ergibt ſich für *ισχυρος δυναμει* wie *δυνατος* aus einem Blick in die LXX. Denn dieſe gibt wieder בן ח׳ durch *δυνατος* (z. B. Deut. 3, 18. 1 Chr. 26, 9) oder *υιος δυνατος* (2 Sam. 2, 7. 1 Chr. 26, 7. 32. 2 Chr. 26, 17). Ähnlich wird איש ח" durch *ανηρ δυνατος* z. B. Ex. 18, 21, ebenſo גבור חיל 1 Sam. 9, 1 wiedergegeben. Sie gibt ferner wieder ג"ח durch *ισχυρος δυναμει* (1 Kön. 11, 28. 2 Kön. 5, 1. 1 Chr. 5, 24; 7, 2; 8, 40) und auch בן ח׳ wenigſtens ähnlich durch *δυνατος ισχυϊ* (2 Chr. 28, 6) oder *υιος δυναμεως* (Richt. 18, 2. 1 Sam. 14, 52. 2 Sam. 13, 28; 17, 10. 2 Kön. 2, 16. 30). Ähnlich wird auch א׳ח durch *ανηρ δυναμεως* ausgedrückt, z. B. Richt. 3, 29; 20, 44. 46. 1 Sam. 31, 12. 2 Sam. 11, 6; 24, 9. Soviel ergibt ſich aus dieſen Vergleichen jedenfalls mit Sicherheit, daß wie dem Sinne nach, ſo auch für den oder die Überſetzer in LXX zwiſchen בן חיל und איש ח׳ und גבור ח׳ kein Unterſchied vorhanden iſt. Für *γιγας* iſt auch wohl eins dieſer drei Wörter als Vorlage vorauszuſetzen, zumal der Hebräer für „Rieſe" in der Einzahl kein ſelbſtändiges Wort hatte.

Nun iſt es aber ebenſo auffällig wie beachtenswert, daß von den makkabäiſchen Heerführern im erſten Makkabäerbuche einzig und allein Judas jene Benennung als „Held" empfängt, dagegen ſeine Brüder Jonathan und Simon nie ſo bezeichnet werden. Das mag unweſentlich ſcheinen, legt aber in dieſem Zuſammenhang die Vermutung nahe, daß die fragliche Überſchrift dem Buche ſelber entnommen iſt. „Das Haupt des Heldengeſchlechts (der

Makkabäer)", so betitelt sich das ganze Buch, weil 1) Judas „der Held" κατ' εξοχην ist laut der dreimaligen Bezeichnung des Buches, 2) weil von ihm in der Hauptsache das Buch erzählt, mindestens mit ihm anfängt. Wie also die fünf Bücher des Pentateuchs aus dem oder den Anfangsworten ihre Überschrift erhielten (בראשית, אלה שמות u. s. w.), wie die „zwei Bücher Samuel" so genannt werden nicht nach ihrem Hauptheldeu, sondern nach dem Helden, von dem zuerst erzählt wird, ähnlich hat man dem ersten Makkabäerbuch seinen Nebentitel gegeben von dem Manne, von dem es hauptsächlich und vor allem zuerst erzählt. Von dem Verfasser selber dürfte unter diesen Umständen die Überschrift schwerlich herstammen.

Noch durchsichtiger aber wäre die Lage der Dinge, wenn man annehmen darf, daß Kap. 1, 1 — 9, 22 einmal eine literarische Sonderexistenz geführt hat. Dagegen spricht zunächst kaum etwas im Buche selber. Dafür spricht, daß die Schlußformel Kap. 9, 22, welche von Judas gebraucht wird, auf seine Nachfolger Jonathan und Simon auch nicht einmal sinngemäß angewandt wird. Etwas Ähnliches findet sich nur Kap. 16, 23 f. mit Bezug auf Johannes, Simons Sohn, von dem das erste Makkabäerbuch überhaupt nicht erzählt. Oder — darf man annehmen, es handle sich um eine der Quellenschriften, die zu grunde gelegt sind, deren Vorhandensein man nach Kap. 9, 22 (τα περισσα .... ου κατεγραφη) nicht bestreiten sollte? Diese Quellenschrift hätte dann den Titel „Das Haupt des Heldengeschlechts" ursprünglich geführt. Sie liegt dem ersten Hauptteil des Buches (Kap. 1, 1 — 9, 22) zu grunde. Später ist der Titel dann auf das ganze Buch übertragen worden.

Sicher handelt es sich hier durchweg um Möglichkeiten. Aber man wird sie abzuweisen so lange kein Recht haben, als man nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen hat.

Wem die vorgeschlagene Auffassung trotz allem nicht einleuchten will, der versuche es mit einer anderen. Alle Schwierigkeiten sind ohne Zweifel mit einem Schlage gehoben, wenn man sich zu lesen entschließt: סֵפֶר בֵּית שִׁבְנֵי חַיִל „Buch des Heldengeschlechts". Das פ konnte leicht wegfallen, namentlich in der Aussprache סְפֶר oder סִפְרִ. Eine solche Möglichkeit anzunehmen

fordert 2 Chr. 2, 16. Daß weiter die Segolatform ספר einsilbig zu sprechen ist, hat neuestens Jacob (ZAT. 97, 95; 98, 298) sehr wahrscheinlich gemacht. Berücksichtigen wir alsdann, daß ס in späterer Zeit flüchtig gesprochen wurde und teils einem b (subsellium סַפְסַל), sogar einem v (פְּרִיפְּנֵי = *παιδευτοι*, beides im targ. jer.) entsprach, so brauchen wir nicht einmal zur Annahme zu greifen, daß Origenes, der kein Hebräisch verstand ungenau gehört, oder Eusebius, der ebenfalls kein Hebräisch verstand, ungenau abgeschrieben hätte. Es ergibt sich alles von selber für den, der an die sonst übliche Weise, wie aus dem Hebräischen ins Griechische und umgekehrt übertragen wurde, denkt und von daher weiß, daß weder die LXX noch die Späteren es mit den einzelnen Buchstaben, seien es Vokale, seien es Konsonanten, allzu genau genommen haben. Die Analogie des ספר הישר lag längst vor. Wenn das älteste Heldenbuch Israels diesen Titel führte (Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18. LXX: 1 Kön. 8, 53), so lag es für den Verfasser nahe genug, in Erinnerung daran das jüngste als ספר בית שבני חיל zu bezeichnen.

Persönlich glaube ich mehr der zweiten Auffassung mich zuneigen zu sollen: hier liegen sachlich gar keine, hinsichtlich der Buchstaben ganz geringfügige Schwierigkeiten vor. Bei der ersten Auffassung dagegen, das ist nicht zu leugnen, sind die sachlichen Schwierigkeiten von größerer Bedeutung, während die buchstäbliche Erklärung so glatt wie nur möglich verläuft.

3.

Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus.

Von

Lic. th. **W. Riedel** in Greifswald.

Bei einer Durchblätterung der athanasianischen (?) Schrift „De virginitate sive de ascesi“ (MPG XXVIII, col. 251—283)

fielen mir einige Berührungen dieser Schrift mit den Kanones des Hippolytus auf, die meines Wissens bisher noch nicht beachtet sind. An sich sind diese Berührungen unwesentlich, aber bei der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Frage nach der Herkunft der Kanones des Hippolytus bieten sie doch wohl einiges Interesse. Denn sie betreffen zum Teil gerade diejenigen Stellen, in welchen sich die Kanones des Hippolytus von den bekannten Schriften gleichen Inhalts unterscheiden, welche also auch bei der Beantwortung der Frage nach der Herkunft dieser Kanones vor allem in Betracht kommen. Daher seien sie im folgenden kurz zusammengestellt, wobei Hippolyt nach Kanones (§), Seiten (p.) und Zeilen (Z.) meiner Übersetzung in den „Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien" (Leipzig 1900) zitiert wird.

Hipp. § 27, p. 217, Z. 30: Die Sonne soll jeden Morgen das Buch auf deinen Knieen erblicken.

Ath. col. 265 A: *Ἀνατέλλων ὁ ἥλιος βλεπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσί σου.*

Hipp. § 25, p. 216, Z. 26: Die Christen sollen auch um die dritte Stunde beten, weil um diese Zeit der Erlöser Jesus nach seinem Willen gekreuzigt wurde, um uns zu erlösen und freizukaufen. Auch in der sechsten Stunde sollen sie beten, weil um diese Zeit die ganze Schöpfung wegen des bösen Handelns der Juden zuckte. In der neunten Stunde sollen sie ebenfalls beten, weil zu dieser Zeit Jesus betete und seinen Geist in die Hände seines Vaters gab.

Ath. col. 265 A. B: *Καὶ μετὰ τρίτην ὥραν συνάξεις ἐπιτέλει, ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἐπάγη τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ* (var. *τῷ ξύλῳ τοῦ σταυροῦ Ἰησοῦς ἡ πάντων ζωή*). *Ἕκτῃ ὥρᾳ ὁμοίως ἐπιτέλει σου τὰς προσευχὰς μετὰ ψαλμῶν, καὶ κλαυθμοῦ, καὶ δεήσεως· ὅτι αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐκρεμάσθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. Ἐνάτῃ ὥρᾳ πάλιν ἐν ὑμνοῖς καὶ δοξολογίαις, μετὰ δακρύων ἐξομολογουμένη τὰ παραπτώματά σου, τὸν Θεὸν ἱκέτευε, ὅτι ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὁ Κύριος κρεμάμενος ἐπὶ σταυροῦ ἀπέδωκε* (var. *παρέδωκε*) *τὸ πνεῦμα.*

Hipp. § 25, p. 217, Z. 1: Um Mitternacht sollen sie ebenfalls beten, weil David das auch tat (Ps. 119, 62). Auch Paulus

und Silas, die Diener Chriſti, pflegten um Mitternacht zu beten und Gott zu loben (Apg. 16, 25).

Hipp. § 27, p. 218, Z. 7: Jeder ſtrebe mit großer Achtſamkeit danach, um Mitternacht zu beten, weil unſere Väter geſagt haben, daß um dieſe Stunde die ganze Schöpfung dem Dienſte Gottes obliegt: alle Reihen der Engel und reinen Seelen preiſen da Gott, wie denn der Herr das bezeugt, wenn er ſagt: „Um Mitternacht ward ein Geſchrei: Siehe, der Bräutigam kommt; geht aus ihm entgegen."

Ath. col. 276 B. C: *Μεσονύκτιον ἐγερθήσῃ, καὶ ὑμνήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου. Ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ὥρᾳ ἀνέστη ὁ Κύριος ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, καὶ ὕμνησε τὸν Πατέρα· διὰ τοῦτο αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσετάγη ἡμῖν ὑμνεῖν τὸν Θεόν. Ἀνισταμένη δὲ πρῶτον τοῦτον τὸν στίχον εἰπέ· „Μεσονύκτιον ἐξηγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου"* (Pſ. 119, 62).

Hipp. § 27, p. 218, Z. 4: Der Chriſt braucht ſich nach der Wiedergeburt nicht in Waſſer zu baden, ſondern nur ſeine Hände zu waſchen, weil der heilige Geiſt den Körper der Gläubigen durchhaucht und ihn ganz reinigt.

Ath. col. 264 C: *Οὐ πορεύσῃ εἰς βαλανεῖον ὑγιαίνουσα ἄνευ πάσης ἀνάγκης, οὐ μὴ βάψῃς ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς ὕδωρ, ὅτι ἁγία εἶ Κυρίῳ τῷ Θεῷ· καὶ οὐ μιανεῖς τὴν σάρκα σου ἐν οὐδενὶ κοσμικῷ, ἀλλὰ μόνον τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας.*

Hipp. § 33, p. 222, Z. 1: Kein Katechumen ſoll bei den *κυριακόν*-Mählern bei ihnen ſitzen.

Ath. col. 268 A: *Ἐὰν δὲ εὑρεθῇ κατηχουμένη ἐν τῇ τραπέζῃ, μὴ συνευχέσθω μετὰ τῶν πιστῶν, οὐδὲ μὴ καθίσῃς φαγεῖν τὸν ψωμόν σου μετ' αὐτῆς.*

Hipp. § 38, p. 229, Z. 7: Daher laßt auch uns die Füße der Heiligen waſchen.

Ath. col. 277 C: *Ἐὰν ἅγιος ἔλθῃ εἰς τὴν οἰκίαν σου, ... λήψῃ ὕδωρ, καὶ νίψεις τοὺς πόδας αὐτοῦ.*

Hipp. § 38, p. 226, Z. 37; p. 227, Z. 5; p. 227, Z. 18: Wenn ein Chriſt zum Range der Engel gehören will, ſo halte er ſich ein für allemal von den Frauen fern und ſei feſt in ſeinem

Herzen, sie nicht anzusehen und nicht mit ihnen zu essen. .... Er begnüge sich mit der Einsamkeit. .... Auch du, o Asket, mögest fasten.

Ath. col. 260 C: *νηστεία γὰρ ἀγγέλων βίος ἐστὶ, καὶ ὁ χρώμενος αὐτῇ ἀγγελικὴν τάξιν ἔχει.*

Ath. col. 277 D: *Συμφέρει τῇ ἐγκρατευομένῃ καταμόνας τὸν ἑαυτῆς ἄρτον ἐσθίειν.*

Hipp. § 38, p. 227, Z. 31: Deswegen seid keine Silberfreunde, ihr Gottesfreunde, denn die Wurzel alles Bösen ist die Geldliebe (1 Tim. 6, 10). (NB. Vorher ist vom Fasten gesprochen.)

Ath. col. 260 C: *Σὺ οὖν, δούλη τοῦ Χριστοῦ, ... ἐὰν νηστεύσῃς, ἅγνισον σεαυτὴν ἀπὸ πάσης φιλαργυρίας· ὅτι ὁ ἀγαπῶν ἀργύριον οὐ δύναται τὸν Θεὸν ἀγαπᾶν· „Ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία.“*

Hipp. § 38, p. 228, Z. 29: Wenn der Asket sich einbildet, daß er auserwählt sei und daß er besser sei als die übrigen Menschen, so ist das der Hochmut, der vor Gott schmutzig ist, wenn der Teufel einem einbildet, daß er besser sei als alle Menschen. Das ist fürwahr der, den er (der Teufel) zum Straucheln bringt.

Ath. col. 260 D: *Τὴν κενοδοξίαν καὶ ἀλαζονείαν ἰσχυρῶς φεῦγε. Ἐὰν ὑποβάλλῃ σοι ὁ λογισμὸς, ὅτι μεγάλη γέγονας καὶ καλὴ, προβεβηκυῖα τῇ ἀρετῇ, μὴ πιστεύσῃς αὐτῷ· ὁ ἐχθρὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐμποδίζων καὶ κενοδοξίαν ὑποβάλλων.*

Hipp. § 1, p. 200, Z. 28: Vor allem reden wir über den heiligen echten Glauben ....

Ath. col. 252 A: *Πρῶτον πάντων πίστευσον ....*

Wenn endlich Hippolyt am Schlusse die Asketen besonders zum Fasten und zur Demut ermahnt (p. 227, 228), so wird beides auch von Athanasius col. 257 A. B, 261 A. B zusammengestellt.

Freilich könnte man fast sagen, daß wir hier eine Gleichung mit zwei Unbekannten vor uns haben. Die Authentie der unter dem Namen des Athanasius überlieferten Schrift *περὶ παρθενίας* ist von Erasmus und Scultetus bestritten, von Montfaucon für

zweifelhaft erklärt, von Eichhorn verteidigt, aber von Batiffol wieder angefochten worden. Bardenhewer in seiner Patrologie und Loofs in seinem Artikel über Athanasius (PRE.[3], II, 201, Z. 44) entscheiden sich nicht; ich persönlich habe den Eindruck der Echtheit. Weiter aber bieten auch die zusammengestellten Stellen kaum die Möglichkeit, mit Sicherheit einem von beiden Schriftstellern die Priorität zuzusprechen. Ich möchte daher nur auf zweierlei hinweisen: erstens, daß die athanasianische Schrift col. 265 C sich auch mit der Didache berührt, und zweitens, daß schon in den „Kirchenrechtsquellen" (p. 199, Z. 38) die Ansicht Sohms gebilligt wurde, wonach die Hippolytkanones nach Ägypten gehören [1]).

1) Zugleich möchte ich hier einige Fehler in meiner Übersetzung der Hippolytkanones verbessern, auf welche ich teils selbst aufmerksam geworden, teils von anderen freundlichst aufmerksam gemacht bin:

p. 203, Z. 3 lies: wie beim Bischof geschehen ist, mit Ausnahme des Sitzens auf dem Throne; und man soll über ihm das Bischofsgebet sprechen, mit Ausnahme des Wortes Bischof.

p. 204, Z. 13 stand für „die Auszeichnung (die Insignien)" im Griechischen wohl *σχῆμα*.

p. 206, Z. 24 lies: wenn er jederzeit seine Schüler ermahnt und bekennt.

p. 207, Z. 18 stand für „wer Schmutziges redet" nach Jülicher im Griechischen *ἀρρητοποιός*.

p. 221, Z. 24 lies: Nach dem Opfer soll man ihnen das Brot des Exorzismus geben, bevor sie sich setzen (streiche Anm. 3).

p. 222, Z. 22 lies: Er soll ihnen, bevor sie sich setzen, das Brot des Exorzismus geben (streiche Anm. 7).

Rezenſionen.

1.

Köberle, Juſtus, Lic. theol., **Natur und Geiſt nach der Auffaſſung des Alten Teſtaments.** Eine Unterſuchung zur hiſtoriſchen Pſychologie. München 1901. C. H. Beckſche Verlagsbuchhandlung. XI u. 297 S.

Worauf es vorliegendes Buch abgeſehen hat, ſagt der Titel ziemlich deutlich. Der Gegenſtand der in ihm zuſammengefaßten Unterſuchungen iſt begrenzt, gehört aber zu den wichtigſten Fragen, mit denen ſich die altteſtamentliche Forſchung zu beſchäftigen hat. Er gehört auch zu den ſchwierigſten. Wie groß die zu überwindenden Schwierigkeiten ſchon dann ſind, wenn es gilt, ſich aus im ganzen ziemlich unzureichenden literariſchen Quellen eine wirklich zutreffende Vorſtellung auch nur von den geſchichtlichen Vorgängen des äußeren Lebens eines Volkes des Altertums und ihrem inneren Zuſammenhange zu verſchaffen, das weiß jeder, der einmal eine ſolche Aufgabe angegriffen hat. Die Gefahr, in rein ſubjektive Konſtruktionen zu geraten, iſt ſehr groß und vielfach ganz unvermeidlich. Viel größer werden dieſe Schwierigkeiten, viel drohender wird dieſe Gefahr, wenn der Unterſuchung die Aufgabe geſtellt wird, aus den nur auf literariſchem Wege bezeugten greifbaren Erſcheinungen des geiſtigen Lebens eines der Geſchichte angehörigen Volkes Weſen und Eigenart dieſes geiſtigen Lebens ſelbſt bis in ſeine Wurzeln hinein zu erkennen und darzulegen. Aber trotz alledem darf die Forſchung an dieſer Aufgabe nicht vorübergehen, wenn ſie nicht darauf verzichten will, das Leben eines ſolchen Volkes in ſeiner beſonderen Eigenart nach allen Seiten hin geſchichtlich verſtändlich zu machen. Denn ſo ſicher es richtig iſt, daß die äußere Kultur eines Volkes vielfach beſtimmenden Einfluß ausübt auf Art und Richtung der Entwickelung ſeines geiſtigen Weſens

und Lebens, nicht minder richtig ist es, daß die Psyche eines Volkes (ich glaube trotz aller Verpönung des Ausdrucks — vgl. S. 13 — von einer solchen reden zu sollen) kraft ihrer urwüchsigen, nie ganz unterdrückbaren Eigenart einen sehr wesentlichen, Art und Richtung bestimmenden Einfluß auf die allgemeine kulturelle Entwickelung desselben ausübt. Jene Aufgabe wird jedoch eine um so dringendere, wenn es sich um das geschichtliche Leben eines Volkes handelt, das in seinen Auswirkungen, in den Früchten seines Geisteslebens weltgeschichtliche, schließlich die gesamte Menschheit umfassende Bedeutung gewonnen hat. In diesem Falle haben wir, zumal wir selbst uns noch fortdauernd in unserem inneren Leben wesentlich unter seinen Nachwirkungen wissen, ein sehr hohes Interesse daran, den Mutterboden dieser Nachwirkungen und die in ihm wurzelnden eigenartigen Triebkräfte kennen zu lernen. Es ist darum überflüssig, auch nur ein Wort weiter zu verlieren, um die Bedeutung der Aufgabe darzutun, die sich der Verfasser vorliegenden Buches gestellt hat. Daß er sie sich gestellt hat, ist schon verdienstlich, und daß sein Verdienst durch die Art, wie er seine Arbeit ausgeführt hat, sich sehr wesentlich erhöht, das wird, wie ich hoffe, das folgende Referat trotz der gebotenen Kürze zur Genüge erkennen lassen.

Schon die im ersten Abschnitt zusammengefaßten Einleitungskapitel, in denen der Verf. den methodologischen Grund zu den folgenden Untersuchungen legt, verdienen sorgfältige Beachtung. Er fragt zunächst nach Methode und Aufgabe. Beides bedingt sich natürlich gegenseitig. Nur dann ist eine gründliche und klare Durchführung einer solchen Arbeit möglich, wenn die Aufgabe selbst klar erfaßt und scharf umgrenzt ist. Und je mehr dies der Fall ist, um so leichter wird auch der Weg erkannt werden, auf dem eine befriedigende Lösung der ins Auge gefaßten Aufgabe möglich sein wird. Es war nicht nur Erfolg verheißend, sondern ist auch für den interessierten Leser lehrreich und am Ende, worauf es doch ankommt, am ehesten von überzeugender Wirkung, daß Verf. auf dem Wege einer kritischen Musterung der bisherigen Art der Behandlung der biblischen Psychologie, geleitet jedoch auch von den modernen Anforderungen an eine wissenschaftliche Untersuchung eines der Geschichte angehörigen Objekts, einerseits zu einer schärferen als der bisher gekannten Umgrenzung und inhaltlichen Bestimmung der Aufgabe zu gelangen und anderseits auch die Methode zu bestimmen gesucht hat, die eine möglichst allseitige und befriedigende Lösung der Aufgabe zu versprechen vermag.

Daß die bisherige biblisch-systematische wie vergleichend-historische Behandlung der Probleme der hebräischen Psychologie nicht allen Anforderungen an eine wirklich wissenschaftliche Behandlung derselben genügt, das hat, wie ich meine, der Verf. klar erwiesen. Es genügt nicht, den in unseren literarischen Quellen uns entgegentretenden psychologischen

Sprachgebrauch im einzelnen festzustellen und seine Bedeutung zu ermitteln, wie es wohl meist in den biblischen Theologieen geschieht. Die psychologische Untersuchung muß tiefer graben. Ja, sie nimmt erst ihren eigentlichen Anfang, wenn der Sprachgebrauch festgestellt ist. Sie hat die in ihm ausgeprägten Vorstellungsreihen bis in ihre Wurzel zu verfolgen, den inneren Zusammenhang derselben und, so weit als tunlich, auch ihre Entwickelung klar zu legen (S. 5. 11). Dabei darf sie nicht außer acht lassen, daß das seelische Leben des einzelnen im Zusammenhange mit dem des ganzen Volkes steht, also auch im Zusammenhang damit beurteilt werden muß. Sie muß ihren Blick aber noch weiter greifen lassen. Die Beobachtung der Erscheinungen des psychischen Lebens eines Volkes führt schließlich über die Grenzen dieses Volkes hinaus auch zur Erkenntnis gleicher oder verwandter Erscheinungen im Leben des Völkerkreises oder der Völkerfamilie, wozu es gehört, ja, der Menschheit überhaupt. Erst dann, wenn die Beobachtung so weit ausgedehnt wird, ergibt sich die Möglichkeit, das psychische Leben des einen Volkes nach allen Seiten hin richtig zu beurteilen, Einfaches und Zusammengesetztes, Primitives und Entwickeltes, allgemein Menschliches und spezifisch Eigentümliches in demselben richtig und scharf zu unterscheiden. Natürlich ist unser Interesse wesentlich darauf gerichtet, gerade die Elemente in dem geistigen Wesen und Leben des Volkes Israel genau kennen zu lernen, die ihm das ihm eigentümliche Gepräge geben und aus denen vielleicht auch seine eigenartige Bedeutung in der gesamtmenschlichen Geisteskultur verständlich wird.

Damit stehen wir aber auf dem Boden der vergleichenden und geschichtlichen Methode. Die Kritik, die der Verf. an ihrer bisherigen Anwendung übt, ist meines Erachtens vollkommen berechtigt. Es ist ein in seinen Wirkungen schlimmer, aber immerhin geschichtlich wohl begreiflicher Fehler dieser Methode, wie sie bisher angewandt worden ist, daß über der Nachweisung und Hervorhebung des Allgemeingültigen das Besondere, Eigentümliche, Individuelle stark in den Hintergrund gedrängt wird. Demgegenüber gelangt der Verf. bei seinen Erwägungen zu dem Ergebnis, *es dürfte die zutreffendste Betrachtungsweise diejenige sein, die die genaueste Erwägung des einzelnen in dem psychischen Leben des hebräischen Volkes und das Verständnis für die psychische Eigenart gerade dieses Volkes zu verbinden wisse mit einer steten umfassenden Berücksichtigung der allgemeinen Erscheinungen auf verwandten Gebieten* (S. 9). Die vergleichend historische Betrachtungsweise hat ihre Berechtigung eben darin, daß die psychologischen Anschauungen des israelitisch-jüdischen Volkes, wie sie in der Bibel niedergelegt sind, ein Stück der Geschichte menschlicher Geistesbildung überhaupt sind und daher auch als solches betrachtet und beurteilt werden können.

Aber demgegenüber hat doch auch das Besondere und Eigentümliche, dessen sich Israel erfreute, ein Recht, genau beachtet zu werden. Und da gerade das, was dem Geistesleben dieses Volkes sein besonderes Gepräge verliehen hat, im engsten Zusammenhange mit seiner eigentümlichen religiösen Entwickelung steht (S. 8), so ist es durchaus gerechtfertigt, ja, notwendig, eine Unterscheidung zu versuchen zwischen den psychologischen Grundanschauungen, soweit sie eben rein psychologisch und daher mit Beziehung auf das Religiöse indifferent und soweit sie religiös bedeutungsvoll sind. Gerade jener enge Zusammenhang der psychologischen und religiösen Anschauungen nötigt dazu, beide begrifflich auseinander zu halten, um die Möglichkeit zu gewinnen, auch das Maß und die Art ihrer gegenseitigen Beeinflussung festzustellen (S. 11). Die vom Verf. nachdrücklich betonte Berechtigung, dies wenigstens zu versuchen, muß jeder zugeben, der mit ihm auf dem gleichen Grunde der Beurteilung der religiösen Seite der geistesgeschichtlichen Entwickelung Israels steht. Denn für ihn (wie für den Ref.) ist es eine selbstverständliche, weil zur Ermöglichung ihres Verständnisses überhaupt notwendige Voraussetzung, daß die religiöse Entwickelung Israels und des Judentums nicht eine rein natürliche, sondern eine von steter unmittelbarer göttlicher Einwirkung bestimmte gewesen ist (S. 17). Schwerlich wird aber von solchen, die diese Voraussetzung nicht teilen, die Berechtigung jener Scheidung bei einer psychologischen Betrachtung ohne Vorbehalt anerkannt werden. Sie werden die religiösen Phänomene des Geisteslebens in Israel wie bei allen anderen Völkern hinsichtlich ihrer psychologischen Natur, Herkunft und Entwickelung nicht von den anderen Auswirkungen der psychischen Kräfte zu scheiden vermögen. Und auf dieser Seite dürfte wohl auch mancher moderne Theologe zu finden sein.

Zu den Voraussetzungen der Untersuchung, von denen der Verf. im zweiten Kapitel redet, gehört natürlich in erster Linie nicht bloß die Tatsächlichkeit des psychischen Lebens, sondern auch seine Erkennbarkeit (S. 12 ff.). Im Verlaufe der Ausführungen hierzu, in denen er auch von dem individuellen und sozialen Charakter der zu untersuchenden psychischen Phänomene in lehrreicher Weise spricht, gelangt er sodann zu einer genaueren Bestimmung der besonderen Aufgabe, die er sich gestellt hat (S. 14 f.). Seine Untersuchung soll von den tatsächlich vorliegenden Anschauungen, den vorhandenen Affekten und Willensvorgängen ausgehen, die psychologische Eigenart derselben und ihren Ursprung feststellen und mit ähnlichen Erscheinungen anderer Gebiete vergleichen, nur will er sich zunächst auf das intellektuelle Gebiet beschränken. Er will versuchen, die Auffassung der Außenwelt und des menschlichen Seelenlebens bei den Hebräern darzustellen, dagegen die Gefühls- und Willensseite des Innenlebens Israels nur insoweit heranziehen, als sie von Einfluß auf die intellektuellen Erscheinungen

gewesen sind, dieselben im übrigen aber beiseite lassen. Indes, es versteht sich nach dem Mitgeteilten schon von selbst, daß er sich nicht mit einer möglichst genauen Beschreibung der Anschauungen und Vorstellungen jenes Inhalts begnügen kann, eine wie notwendige Voraussetzung dies auch für seine Arbeit ist. Seine vornehmste Aufgabe erblickt er eben darin, die tatsächlich vorhandenen und in Betracht kommenden Erscheinungen psychologisch zu würdigen, nach psychologischen Gesichtspunkten zu ordnen und nach ihrer psychischen Entstehung zu erklären. Die Vorstellungen von der äußeren Natur wie von der Seele des Menschen, die im Volke herrschten, sind eben als solche, als intellektuelle Erscheinungen Gegenstand der von ihm beabsichtigten psychologischen Untersuchung (S. 15. 16).

Der Verf. geht aber von noch einer anderen Voraussetzung aus und bestimmt danach noch weiter seine Aufgabe. Neben der Tatsache und Erkennbarkeit psychischen Lebens setzt er auch Wirklichkeit und Erkennbarkeit einer Geschichte oder einer Entwickelung des Geisteslebens voraus und sie zu erkennen, darauf ist seine Absicht insbesondere gerichtet. Beachtenswert (zumal auch mit Bezug auf gewisse Erscheinungen auf dem Gebiete religionsgeschichtlicher Forschung) sind hier seine Ausführungen über das wahre Wesen geistiger Entwickelung, von der er mit Recht konstatiert, daß sie nicht immer eine solche nach oben, nach vorwärts, zur Wahrheit und Vervollkommnung hin sei, daß es in ihr vielmehr, auch wenn auf das Große und Ganze gesehen in Israel diese Entwickelung stetig aufwärts gegangen sei, im einzelnen doch sehr oft durch Stillstand, Rückschritt, Verfall und Entartung habe hindurchgehen müssen. Und daß es in Israel im ganzen stetig aufwärts ging, das führt der Verf. eben auf die früher schon erwähnte dritte Voraussetzung, nämlich die einer steten unmittelbaren göttlichen Einwirkung zurück. Wertvoll ist auch das, was er über die Notwendigkeit sagt, in bezug auf das geistige Leben zwischen entwickelt und unentwickelt zu unterscheiden (S. 18 f.). Mit Recht wehrt er es ab, an den Anfang der geistigen Entwickelung überhaupt Dumpfheit oder tierische Ungeistigkeit zu setzen, und betont er einer solchen Anschauung gegenüber, an den Anfang sei vielmehr die zwar noch unausgebildete, aber vorhandene Fähigkeit zu einer weiteren Entwickelung zu setzen. Wo sich bei einem Volke jener Tiefstand geistigen Wesens und Lebens finde, handle es sich vielmehr um eine Frucht inneren Verfalls, um geistige Verkommenheit. Zweifellos ergeben sich aus solchen Gedankenreihen auch für die Beurteilung des geistigen Lebens in Israel und seiner Entwickelung sehr fruchtbare und gerade in unseren Tagen unmittelbar bedeutsame Gesichtspunkte. Ich hebe noch einen Satz des Verf. hervor, der ebenfalls beachtet zu werden verdient. Von der unzweifelhaften Tatsache aus, daß die geistige Entwickelung nirgends ganz

geradlinig ist, weist er (S. 19) darauf hin, daß der Umstand, daß in dem Momente unserer Beobachtung eine Vorstellung entwickelter ist als eine andere, über die zeitlichen Verhältnisse der Entwickelung derselben gar nichts Näheres zu bestimmen vermöge. Rückständigkeit auf der einen Seite und Fortschritt auf der anderen in demselben Moment der Geistesgeschichte gehöre durchaus zu den entwickelungsgeschichtlichen Möglichkeiten. Es bedarf kaum eines besonderen Hinweises auf die Wichtigkeit dieses meines Erachtens unzweifelhaft richtigen Gedankens für die Beurteilung gerade der religiösen Phänomene der geistesgeschichtlichen Entwickelung des Israelvolkes. Daß er dieselbe aber auch besitzt für die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung und Beurteilung der Phänomene des geistigen Lebens überhaupt, abgesehen von seiner religiösen Seite, dafür liefert des Verf. Untersuchung manchen Beweis.

Während die sachlichen Quellen, aus denen der Verf. schöpfen muß, um die psychische Eigenart des Volkes Israel zu erschließen, sehr vielseitig sind, ganz entsprechend der Vielseitigkeit, in der sich das psychische Leben nach außen hin kundgibt und auch in der Geschichte seine für geschichtliche Erforschung zugänglichen Spuren zurückläßt, wie Sprache, Sitte, Recht, Mythus, Religion, Bräuche mancherlei Art abergläubischen oder zauberhaften Charakters u. s. w., sind die literarischen Quellen, die uns die Kenntnis von alledem vermitteln, dem äußeren Umfang nach recht beschränkt, wie groß auch, ja, weil der Zeitraum so groß ist, den sie mit ihrem Inhalt umspannen. Das alttestamentliche Schrifttum bedeckt mit den in ihm zusammengefaßten Zeugnissen die ganze Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes von seinen ersten Anfängen bis nahe an die christliche Zeit heran. Vielfach ist es, bisher wenigstens, unmöglich, die einzelnen Schriftteile geschichtlich zuverlässig anzusetzen. Daß das nach allen Seiten der historischen Forschung hin das Urteil über Einzelheiten in den geschichtlichen Erscheinungen erschwert und unsicher macht, versteht sich von selbst. Aber der Verf. hat gewiß recht, wenn er meint (S. 20), die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Tatsache für seine Untersuchung ergäben, seien nicht allzu groß. Für die Beurteilung der psychischen Entwickelung sei auch nicht viel gewonnen, selbst wenn wir im stande wären, die einzelnen Schriften chronologisch sicherer zu bestimmen, als der Fall ist. Die Wandlungen der Anschauungen auf dem engeren Gebiete seiner Untersuchung sind auch trotz der vielen Jahrhunderte der alttestamentlichen Entwickelung nicht so überaus groß, daß wir vermuten könnten, gewichtigere zu erkennen, wenn die literarhistorischen Fragen im einzelnen sicherer entschieden wären. Denn man darf wohl sagen, daß die geistige Eigenart eines in Wahrheit aus seinen eigenen Wurzeln erwachsenen Volkes in ihren Grundzügen unverändert bleibt, wie vielseitigen Einflüssen es auch im Laufe der Zeit seiner Entwickelung ausgesetzt sein mag. Freilich soweit der Fortschritt der religiösen Entwickelung Einfluß auf

die Ausgestaltung des Geisteslebens und der in ihm wirksamen Kräfte gehabt hat, ist immerhin die zeitgeschichtliche Unsicherheit unserer Quellen nicht ganz unbedenklich. Im ganzen aber kann man mit dem Verf. einverstanden sein, wenn er urteilt (S. 22), für die Auffindung der psychischen Erscheinungen sei die alttestamentliche Literatur stets als Ganzes in Betracht zu ziehen und diese Erscheinungen seien nicht nach chronologischen Gesichtspunkten, sondern nach ihrem Inhalte zu klassifizieren (S. 20), wobei ja immer, wenn die Möglichkeit vorhanden ist, auch auf die wirkliche geschichtliche Folge der Quellenschriften acht gegeben werden kann. Ob es aber richtig ist, gerade gegen Ende der alttestamentlichen Zeit nur in dem Maße, wie es vom Verf. geschieht, auch auf die nichtkanonische jüdische Literatur Rücksicht zu nehmen, von der ja einzelnes sicher älter oder doch ebenso alt ist wie das Danielbuch in seiner gegenwärtigen Gestalt, möchte ich bezweifeln. Ich möchte dies gerade aus dem Grunde bezweifeln, weil der Verf. selbst mit Recht (S. 22) darauf hinweist, daß nicht nur auf dem Gebiete religiöser Vorstellungsentwickelung, sondern erst recht auf den mehr oder weniger religiös neutralen Gebieten des israelitisch-jüdischen Geisteslebens, auf denen sich vornehmlich seine Untersuchung bewegt, manche späte Schrift unter Umständen Zeugnis abzulegen vermag für Vorstellungen, die viel älterer Herkunft sind.

Nebenbei möchte ich sodann nur noch zu einem Gedanken (S. 21) ein Fragezeichen setzen. Daß das babylonische Exil ein großer Wendepunkt in der geistigen Geschichte des Volkes war, versteht sich von selbst, aber ob die Wendung, die es in dieser Geschichte herbeiführte, wirklich eine so tiefgreifende gewesen ist, daß man sagen darf, das Judentum sei etwas total anderes gewesen als das Volk Israel, dagegen habe ich doch einige Bedenken. Indes, für das hier in Betracht kommende Gebiet gilt das Urteil ja auch nach des Verfassers Ansicht am wenigsten. Für die vergleichende Heranziehung allgemein-semitischer Anschauungen und Vorstellungen zieht der Verf. in erster Linie Babylonien und Arabien in Betracht (S. 23 ff.). Und das mit gutem Grunde. Freilich die sich anscheinend noch weiter steigernde moderne Sucht, für alles Israelitische, auch für das, was man bisher als eigentümlichen Ertrag von Israels besonderer geistesgeschichtlicher Entwickelung zu betrachten gewöhnt war, die ursprünglichen Quellen in Babylonien zu suchen, ist dem Verf. fremd. Für einen Vorzug der Arbeit des Verfassers halte ich es ferner, daß er uns da, wo es sich um mehr allgemein menschliche als spezifisch semitische oder israelitische Erscheinungen des psychischen Lebens handelt, nicht gleich mit der komparativen Heranziehung einer Fülle von Einzelheiten, die von den entlegensten Gebieten der über den Erdball zerstreuten Menschheit zusammengelesen sind, beschwert, wie das sonst neuerdings wohl geschieht, wenn man bemerkenswerte Tatsachen der Geistesgeschichte des Volkes des

alten Bundes durch eine mehr oder weniger natürliche Erklärung des Charakters der Eigenartigkeit zu entkleiden das Bedürfnis hat. Das Urteil wird dadurch meines Erachtens nicht immer geklärt, noch weniger aber wird dadurch verhindert, daß man sich über die alttestamentlichen Tatsachen zu einem falschen Urteil verleiten läßt.

Mit einer kurzen Darlegung über die Disposition seiner Arbeit schließt der Verfasser seine einleitenden Ausführungen (S. 26 f.). Auf sie etwas weiter einzugehen, schien mir für diese rückhaltlos empfehlende Anzeige angebracht zu sein, während es unmöglich ist, ohne übermäßige Inanspruchnahme des Raumes die große Fülle des interessanten und überall lehrreichen Inhaltes der folgenden Untersuchungen dem Leser ganz vorzuführen. Ich muß mich mit einer nur kurzen, aber immerhin bei allem Streben nach Kürze sicher ausreichend langen, Skizze begnügen, die aber hoffentlich eingehend genug ist, um den Zweck zu erreichen, den die Anzeige zunächst verfolgt, den Leser zu reizen, sich in das Buch selbst zu versenken. Eingehendere sachliche Kritik an diesem oder jenem Punkte zu üben, versage ich mir, weil, wie ich alsbald eingesehen, auch nur der Versuch einer solchen die Anzeige leicht zur Abhandlung hätte anschwellen lassen.

Der Verf. beginnt seine eigentliche Arbeit im zweiten Abschnitt mit einer Untersuchung „der allgemeinen Grundlagen der Auffassung der Außenwelt" in Israel. Er will feststellen, was als charakteristische Eigenart der altisraelitischen Betrachtung und Auffassung der das erkennende Subjekt umgebenden und seine Geisteskräfte in Bewegung setzenden Welt der Dinge angesehen werden darf. Eine Aufgabe von prinzipieller Wichtigkeit. Es handelt sich dabei um Aufklärung historisch-psychologischer, erkenntnis-theoretischer Verhältnisse und Tatsachen, deren genaues Verständnis eine wesentliche Voraussetzung ist für die richtige Beurteilung der Eigenart der geistesgeschichtlichen Entwickelung Israels überhaupt, auch in Hinsicht auf ihre religiöse Seite.

Ehe er jedoch an die Lösung dieser Aufgabe selbst herantritt, sucht der Verf. noch auf eine Vorfrage Antwort, auf eine Frage, zu deren Aufwerfung gewisse Strömungen in der neueren Wissenschaft Veranlassung geben, die aber auch an sich interessant und wichtig genug ist, daß sie einer Untersuchung unterworfen wird. Die Frage ist diese: in wie weit sind die territorialen, klimatischen, geographischen und völkergeschichtlichen Verhältnisse, in die Israel hineingeführt wurde, unter denen es sich äußerlich und innerlich entwickeln mußte, auf seine geistesgeschichtliche Entwickelung von charakteristisch bestimmendem Einfluß gewesen? Unzweifelhaft können eigenartige Verhältnisse in genannten Beziehungen von Bedeutung für die Entfaltung des geistigen Lebens einer Volksgemeinschaft sein, insofern wenigstens, als sie geeignet sind, bestimmte Seiten ihrer geistigen Eigenart gegenüber anderen stärker zur Entwickelung zu

bringen, ſo alſo ihrem geiſtigen Leben ein beſonderes Gepräge zu geben. Und die völkergeſchichtlichen Beziehungen können nicht bloß von formalem, ſondern viel mehr noch von materialem Einfluß auf das geiſtige Leben eines Volkes geweſen ſein. Unmittelbarer oder auch mittelbarer Verkehr mit Völkern, die über eine eigene und vielleicht auch eigenartige geiſtige Kultur verfügen, kann wohl den Übergang auch des geiſtigen Beſitzes des einen auf das andere Volk vermittelt und ſo nicht unweſentlich auf die geiſtesgeſchichtliche Entwickelung des empfangenden Volkes eingewirkt haben. Damit betreten wir aber ein Forſchungsgebiet, das für die richtige Beurteilung der Geiſtesgeſchichte Iſraels in unſeren Tagen beſonders wichtig geworden iſt, weil ſich ja unzweifelhaft herausgeſtellt hat und vielleicht noch mehr herausſtellen wird, in einem wie auffälligen Verhältnis Iſraels Kultur überhaupt zu der des alten Babylonien geſtanden hat. Freilich handelt es ſich hier auch um ein Forſchungsgebiet, auf dem Zurückhaltung geboten iſt, jedenfalls eine viel größere geboten iſt, als von vielen Forſchern (zumal auf aſſyriſch-babyloniſcher Seite) unſerer Tage geübt wird. Der Verf. hat ſich in allen in dieſem Abſchnitt zur Behandlung ſtehenden Fragen möglichſte Zurückhaltung auferlegt, nicht bloß deshalb, weil dieſe Fragen nicht zu der eigentlichen Aufgabe gehören, die er ſich geſtellt hat, ſondern auch, weil er ſich der großen Schwierigkeiten bewußt iſt, die mit dem Verſuch verknüpft ſind, auf die ſich erhebenden mancherlei Fragen eine befriedigende Antwort zu finden. Man wird freilich dieſen Fragen in Zukunft, wie ich meine, viel ausgedehntere Aufmerkſamkeit ſchenken müſſen, darum vor allem, weil Ausſchreitungen in der Beurteilung der Abhängigkeit Iſraels in ſeiner kulturellen Entwickelung, auch in der ſeines geiſtigen Weſens und Lebens von auswärtigen, vornehmlich babyloniſchen, Einflüſſen ſich immer noch mehren. Die Ausführungen des Verf. (die Ref. allerdings nicht überall zu billigen vermag) bieten zu einer derartigen ausgreifenderen Unterſuchung eine wohl geeignete Grundlage. Mit voller Zuſtimmung bekenne ich mich zu dem Verf., wenn er auf die noch heute deutlich erkennbare Tatſache hinweiſt, daß die fremden Einflüſſe, wie ſtark und umfangreich ſie auch geweſen ſein mögen, am Ende doch nur dazu mitgewirkt haben, die Iſraels Geiſtesweſen eigentümliche Art zur Reaktion und zur Entfaltung ſeiner beſonderen Kräfte zu nötigen.

Mit Kap. 4 (S. 38 ff.) tritt Verf. ſodann ſeiner eigentlichen Aufgabe näher. Das Ergebnis ſeiner eindringenden und eine Fülle von lehrreichem Material ans Licht bringenden Unterſuchungen iſt dies (vgl. S. 87): In der Auffaſſung der Außenwelt nach ihren allgemeinen Grundlagen iſt die Anſchauung das beherrſchende Element. „Die Welt erſcheint als eine Summe einzelner konkreter Gegenſtände; an ihnen werden einzelne charakteriſtiſche Merkmale beſonders ins Auge gefaßt und einſeitig feſtgehalten; die für die Anſchauung gegebene Zuſammengehörig-

keit, wie immer entstanden oder vermittelt, bleibt unveränderlich im Bewußtsein erhalten." An sich freilich ist in alledem nichts enthalten, was lediglich Israel oder den Semiten überhaupt gegenüber der übrigen Menschheit eigentümlich wäre. Aber es fehlt doch auch an solchem nicht. Dahin gehört vor allem die zähe Stetigkeit, mit der dort die Betrachtung und Auffassung der Dinge der Außenwelt an einzelne charakteristisch hervortretende Seiten der Dinge anknüpft und diese konstant festhält. Dahin gehört auch der stark subjektivistische Charakter der Naturbeobachtung und -auffassung, das ständig sich geltend machende Hervortreten „der zwischen dem beobachtenden Subjekt und dem beobachteten Gegenstand bestehenden Beziehungen".

Der Verf. geht (Kap. 4) von dem Nachweis aus, daß bei den Semiten Auffassung und Ausdruck der konkreten, sinnlichen Anschauung ursprünglicher sei als die Bildung allgemeiner, abstrakter Begriffe, ja, daß im Grunde auch da, wo wir im Sprachgebrauch abstrakten Begriffen gegenüber zu stehen meinen, doch noch deutlich die konkrete sinnliche Anschauung, von der dieselben ausgegangen sind, erkennbar sei. Die Richtigkeit dieses Satzes erweist er aus den Tatsachen, die die Sprache sowohl nach Seite der Etymologie als der Formen des Ausdrucks, der Grammatik, an die Hand gibt. Es handelt sich hier um bekannte Dinge, aber in der Beleuchtung, in die dieselben im Zusammenhang der psychologischen Untersuchung gestellt sind, werden sie sehr interessant und sehr lehrreich. Es ergibt sich, daß dem semitischen Geiste seiner ursprünglichen Natur nach die Abstraktion fernliegt; er haftet an der konkreten Anschauung und kann sich davon auch da nicht losmachen, wo er sich den mehr oder weniger rein geistigen Realitäten zuwendet. Von welcher Bedeutung diese Tatsache für die Beurteilung vieler Tatsachen der religionsgeschichtlichen Entwickelung ist, bedarf wohl keiner besonderen Darlegung (vgl. übrigens beim Verf. S. 39). Von jener Grundlage aus ist es dann aber auch wohl begreiflich, wenn es wenigstens so scheint, als fehle den Semiten auch die Fähigkeit zu einer einheitlichen Auffassung der gesamten Außenwelt. Daß die Hebräer kein Wort für „Natur", für „Welt" und dergleichen haben, ist bekannt. Wenn man auf das Zeugnis der Sprache achtet, so darf man wohl sagen, daß sich dem semitischen Bewußtsein die Außenwelt zunächst nur als eine Summe einzelner, in die Sinne fallender Dinge darstellt. Die zusammenfassende, organisierende und abstrahierende Betrachtung derselben kommt jedenfalls erst in zweiter Linie und vermag nie ganz die konkrete Grundlage sinnlicher Anschauung zu verleugnen.

Eng hängt hiermit zusammen und erweist zugleich den subjektivistischen Charakter des semitischen Geistes hinsichtlich seiner Auffassung der Außenwelt die Tatsache, daß sich bei der Beobachtung der einzelnen konkreten Dinge dem Bewußtsein in erster Linie dasjenige einprägt und dann

auch im sprachlichen Ausdrucke hervortritt, was sich von einem Gegenstande den Sinnen am lebhaftesten aufdrängt. Was dies auch immer sein mag, ob etwas an sich nur Zufälliges und in verschiedenen Fällen gar etwas Verschiedenes oder etwas Wesentliches, ist gleichgültig, für die Auffassung des gegebenen Dinges ist es jedenfalls zunächst das Wichtigste, enthält es jedenfalls das ihm besonders Eigentümliche, Charakteristische. Die Folge ist, daß ein Ding mit einer Mehrheit von Namen bezeichnet werden kann, eben weil man es von verschiedenen Seiten beobachten, weil man von ihm, je nachdem man an es herantritt, verschiedenartige Eindrücke empfangen und es danach benennen kann. Die semitischen sprachlichen Ausdrücke verraten — und das ist charakteristisch — in ihrer Grundbedeutung, soweit sich dieselbe noch feststellen läßt, noch heute ziemlich deutlich, welches besondere Merkmal eines Gegenstandes sich ursprünglich der subjektiven Beobachtung aufgedrängt und zur Schaffung der gegebenen Benennung desselben geführt hat. Es bietet daher die Benennung eines persönlichen oder sachlichen Objektes tatsächlich das charakteristische Kennzeichen, wodurch sich für das Bewußtsein das eine Objekt von dem anderen unterscheidet (vgl. dazu auch die Ausführungen des Verf. auf S. 74). Daß nach alledem die Auffassung der Dinge der Außenwelt und ihre Ausprägung in der Sprache den Charakter der Einseitigkeit trägt und tragen muß, ist gewiß, aber diese Einseitigkeit ist, und darauf kommt es an, eine besondere Eigentümlichkeit des semitischen Geisteswesens. Sie erklärt nicht wenige auffällige Tatsachen der geistesgeschichtlichen Entwickelung der semitischen Völker überhaupt und Israels im besonderen. Sie erklärt vor allem, daß die Energie des semitischen Intellekts in ihrer Entfaltung subjektivistischen, formalen Charakters geblieben ist, ungeeignet, sich in rein objektiver Betrachtung eines Dinges zu verlieren; sie erklärt, daß der wissenschaftliche Trieb des semitischen Geistes sich wesentlich begnügt hat mit der Hingabe an Forschungs- und Wissensgebiete formalen Charakters. Es bedarf schwerlich eines besonderen Hinweises darauf, von welcher Wichtigkeit die Erkenntnis dieser Seite des semitischen Geisteslebens auch für die richtige Beurteilung religionsgeschichtlicher Phänomene ist. Der Verf. hat zu alledem im 5. und 6. Kap. (S. 49 ff.) ein reiches Material in seinen Darlegungen verarbeitet; was er uns dort geboten hat, verdient sorgfältigste Beachtung.

Das Gleiche gilt in jeder Hinsicht für das, was er im nächsten (7.) Kapitel (S. 68 ff.) ausgeführt hat. Hier sucht er auf die Frage Antwort: wie weit die Auffassung der Außenwelt als intellektuelle Tatsache in ihrer Art durch die Beziehung zum auffassenden Subjekte bestimmt oder von dieser Beziehung abgelöst erscheint. Die Aufwerfung dieser Frage ergab sich notwendig aus den vorherigen Ausführungen, ebenso aber ergibt sich daraus im Grunde auch, wie sie zu beantworten ist. Ich möchte nur ausdrücklich auf das hinweisen, was der Verf. S. 72

in bezug auf das religiöse Gebiet sagt. Gerade hier zeigt sich in besonders hohem Maße, wie sehr das Erkennen von dem Subjekt beeinflußt ist, wie sehr hier das subjektive Interesse auf die Richtung des Denkens und Erkennens bestimmend eingewirkt hat. Die Gegenstände, auf die sich dasselbe hauptsächlich bezogen hat, sind eben durchweg solche, die das denkende Subjekt persönlich angehen. Es handelt sich überall um praktische Fragen, um Fragen, deren Lösung nicht bloß eine Befriedigung des denkenden Geistes bringt, sondern unmittelbare Bedeutung für das persönliche Leben besitzt. Es sind ethische Fragen, das Problem der göttlichen Vergeltung, der Theodicee. Wie wenig es dem israelitischen Geiste möglich war, solche Fragen mit rein objektiver Wissenschaftlichkeit zu behandeln, zeigt ja ganz besonders das Buch Qoheleth.

Das letzte (8.) Kapitel dieses Abschnittes lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Auffassung des Zusammenhanges unter den einzelnen Dingen der Außenwelt (S. 76 ff.). Auch hier kommen Vorstellungen zur Sprache, die von großem Interesse sind, eben weil mit ihnen Gebräuche im Zusammenhang stehen, die auch, wenigstens teilweise, direkte religiöse Bedeutung hatten. In der Anschauung nämlich, daß eine Zusammengehörigkeit verschiedener Dinge vorhanden sei und zwar infolge irgend einer äußerlichen physischen Verbindung oder gar schon nur infolge irgend einer erkennbaren Ähnlichkeit, wurzeln mancherlei abergläubische Sitten und Bräuche, nicht minder mancherlei Zauberkünste, aber auch Gebräuche, die sich mit reineren religiösen Vorstellungen wohl vertragen. In letzter Hinsicht für die alttestamentliche Vorstellungswelt wichtig ist die Idee der Möglichkeit, eine Verbindung zwischen verschiedenen Dingen herzustellen durch Applikation einer Substanz, die auf das zu Verbindende verteilt wird. Dahin gehört der gemeinsame Genuß derselben Speise (Pasiah, Opfermahl, Mahl bei Bundschließungen), die Bestreichung mit Blut oder die Salbung mit Öl und dergleichen mehr. Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten weiter einzugehen; ich glaube aber, dieses Kapitel besonderer Aufmerksamkeit empfehlen zu sollen (vgl. dazu unten Kap. 20).

Der dritte Abschnitt (Kap. 9—12) hat zum Gegenstand die „Naturbeseelung und Mythologie" (S. 89 ff.). Die Untersuchung führt hier noch mehr als bisher in den Bereich religionsgeschichtlicher Fragen und verdient darum in allen ihren Teilen gerade von denjenigen beachtet zu werden, die sich mit den religionsgeschichtlichen Phänomenen, die hier in Betracht kommen, beschäftigen wollen. Die Größe der Aufgabe nachzuweisen, inwieweit und in welchem Sinne im Alten Testamente von Naturbeseelung d. h. von der Auffassung des materiellen Seins als mit geistigen, seelischen Fähigkeiten nach Analogie des menschlichen Ichs begabt die Rede sei, lehrt den Leser die Darlegung der Gesichtspunkte für die Beurteilung und Einteilung des Stoffes, die der Verf. S. 92 f. bietet. Sie lehrt zugleich aber auch die eindringende Sorgfalt, mit der Verf.

seinen Gegenstand zu erschöpfen bemüht ist. Es würde zu weit führen, wenn ich auch nur im knappsten Umriß vorführen wollte, was er über die Dämonenvorstellungen (S. 95 ff.), über die Beseelung einzelner Naturgegenstände wie Bäume, Steine, Quellen, Flüsse u. s. w. (S. 99 ff.), über die bloß poetische Naturbeseelung im Alten Testamente (S. 104 ff.) darlegt. Es kommt dabei sehr viel zu Tage für eine gesundere Beurteilung mancher Dinge im Alten Testamente als die ist, welche in unserem religionsgeschichtlichen Zeitalter vielfach herrschend geworden ist, was natürlich nicht ausschließt, daß man in Einzelheiten auch wohl einmal anders urteilen muß als der Verf. tut. Das Gleiche gilt von seiner meines Erachtens in besonderem Maße beachtenswerten Untersuchung, die der Frage gewidmet ist, inwieweit sich im Alten Testament Naturmythologie findet, deren hauptsächlichster Mutterboden eben die Naturbeseelung ist (S. 117 ff.). Die Untersuchung der in Betracht kommenden Aussagen über die großen Naturphänomene wie Meer und Gewitter, worin man neuerdings gerne Nachwirkungen besonders babylonischer mythologischer Vorstellungen erblickt hat, ist wohl geeignet, ihre neuere Beurteilung auf ein richtigeres Maß einzuschränken. Im wesentlichen zustimmend weise ich auch auf die Ausführungen über Kerubim und Serafim hin, in denen sich aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich wirklich naturmythologische Vorstellungen verkörpert hatten (S. 134 ff.), ebenso auf das, was der Verf. über die Spuren von Sternmythen (S. 138 ff.) sagt u. s. w. Besonderer Beachtung empfehle ich auch das, was er über die Phantasie bei den Semiten überhaupt und den Hebräern insbesondere im Zusammenhang mit den in diesem Abschnitte verhandelten Gegenständen ausführt (S. 142 ff.).

Im vierten Abschnitte (S. 150 ff.) handelt der Verf. von „der Auffassung des Geistigen" im Alten Testament, natürlich mit Beziehung auf die Religion, dem wichtigsten Gegenstand seiner Untersuchung. Zunächst stellt er fest (Kap. 13), daß, wie die Dinge der Außenwelt, wenigstens auf älteren Entwickelungsstufen, nach Analogie des menschlichen persönlichen Wesens und Lebens (wovon im vorhergehenden Abschnitte die Rede war) aufgefaßt wurden, so umgekehrt das Geistige nach Analogie materieller Größen aufgefaßt und in der Sprache ausgeprägt wird. Wie die Auffassung der Außenwelt durch die Beschaffenheit des eigenen Inneren des anschauenden Subjekts beeinflußt wird, so wird die Auffassung des geistigen Wesens durch die Anschauung der Außenwelt beeinflußt, und zwar in um so höherem Grade, je weniger in Wirklichkeit beide Gebiete im Bewußtsein als zwei verschiedene getrennte Wesens- und Lebenssphären auseinandergetreten sind. Das Geistige erscheint als eine Summe einzelner, stark materiell aufgefaßter Substanzen. Freilich zeigt Israel auf dem kulturellen Standpunkt, auf dem wir es geschichtlich kennen, nicht mehr die grob materielle Auffassung des Geistigen, die wir

bei Naturvölkern antreffen. Aber daß auch seine Auffassung vom Geistigen auf derselben Grundlage ruht, das beweist, wie der Verf. hernach sehr eingehend und lehrreich dartut, eine eindringende psychologische Analyse der Tatsachen mehr als hinreichend. Daß infolgedessen auch in dieser Hinsicht vieles sich ergibt, was allgemein menschlich oder doch gemeinsemitisch ist, ist natürlich und unauffällig. Die Auseinanderhaltung des Israel Eigentümlichen und dessen, was als allgemein semitisches oder gar als allgemein menschliches Gut betrachtet werden muß, ist eben, wie der Verf. zeigt, meist sehr schwierig, ja sehr oft einfach unmöglich. — In klarer Weise führt der Verf. sodann dem Leser die Faktoren vor, die zur Bildung der eigentümlichen Auffassung des Geistigen zusammenwirken, die sinnliche Anschauung, Affekte, Sprache, Sitten und Bräuche und Religion (S. 153 ff.). Die substantielle Auffassungsweise wie den engen Zusammenhang der religiösen Anschauung mit der allgemeinen Auffassung des Geistigen legt er dar durch einen sehr instruktiven Nachweis der Entwickelung der Begriffe der Heiligkeit und Unreinheit (S. 157 ff.), der Vorstellungen über Segen und Fluch, Eid und Beschwörung. Kap. 14 (S. 170 ff.) bringt eindringende Untersuchungen über die Vorstellungen vom Todeszustand und ihre Entstehung, insbesondere hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Auffassung des Geistigen überhaupt. Ich hebe nur das wichtige Ergebnis hervor (ohne sagen zu wollen, ich könnte im übrigen überall die Ausführungen des Verf. ohne weiteres anerkennen): der Glaube an die Existenz von Totengeistern steht, wie der Verf. feststellt, allem Anschein nach ganz außer allem kausalen Zusammenhang mit den sonst vorhandenen Vorstellungen von dämonenartigen Wesen. Spuren von beiden sind vorhanden, aber nirgends ist eine Verbindung beider Vorstellungen nachweisbar. Ebenso stellt er fest, daß beide Arten von Geistervorstellungen außer Beziehung zur Naturauffassung und insbesondere zur Naturbeseelung stehen; sie entstammen also nicht der Naturbeobachtung, verlangen vielmehr eine andere psychologische Erklärung. Gewiß hat der Verf. recht, wenn er gerade auf diesem Gebiete die deutlichsten Wirkungen der Religion Israels erblicken zu sollen meint (vgl. S. 177 f.).

Im 15. Kapitel (S. 178 ff.) betritt er mit der Erörterung der anthropologischen Einzelbegriffe נפש, רוח, נשמה, לב u. s. w. das Gebiet der Psychologie im engeren Sinne. Auch hier weist er mit großer Sorgfalt nicht bloß die Bedeutung der verschiedenen Begriffe nach, sondern auch die Begründung der in ihnen ausgeprägten Vorstellungen in sinnlichen Anschauungen. Soweit sich hierbei noch eine Entwickelung in der semitischen oder hebräischen Auffassung des geistigen Wesens und Lebens im Menschen erkennen läßt, sucht er auch diese sorgfältig festzustellen. Es ist unmöglich, auch nur andeutungsweise auf die Fülle des hier behandelten Materials einzugehen; es kann nur gesagt werden, daß man

auch von diesen Ausführungen nur vielfach belehrt hinweggeht. Das Gleiche gilt vom 16. Kapitel (S. 194 ff.), das der Besprechung der Mittel gewidmet ist, die außer den im vorhergehenden untersuchten psychologischen Einzelbegriffen die Sprache sonst noch zur Verfügung gestellt hat zur Bezeichnung oder Beschreibung geistiger Zustände oder Vorgänge, wie z. B. die mannigfaltigen Wendungen, in denen das Antlitz (פנים) als Spiegel des geistigen Innenlebens erscheint. Die beiden letzten Kapitel (17. und 18.) dieses Abschnittes (S. 201 ff.) sind vornehmlich der Untersuchung und Feststellung der aus den Tatsachen nachweisbaren oder doch durch Rückschlüsse noch einigermaßen erkennbaren psychologisch feinen Unterscheidung (Differenzierung) der Bedeutungen der verschiedenen anthropologischen Ausdrücke gewidmet. Vor allem wichtig ist die genaue psychologische Feststellung des Unterschieds der Bedeutung wie des gegenseitigen Verhältnisses von נפש und רוח (S. 202 ff.). Hier bewährt sich der Verf. in besonderem Maße als feinsinniger und gründlicher Forscher. Seine Darlegungen sind wohl geeignet, das Verständnis mancher Gedankenreihen im Alten Testament zu klären und zu vertiefen.

Der letzte fünfte Abschnitt (S. 229 ff.) ist endlich der Untersuchung des Einflusses gewidmet, den die Religion auf die Auffassung der Außenwelt und des Geistigen gehabt hat, einem Gegenstande, zu dem schon bisher der Gang der Arbeit immer und immer wieder heranführte, der aber durch eine gelegentliche Feststellung nicht ausreichend zu erschöpfen war, und darum, mit Rücksicht auf die Wichtigkeit des Gegenstandes darf man wohl sagen mit Recht, vom Verf. einer besonderen, eindringenden Behandlung, gleichsam als Krönung des Ganzen, vorbehalten worden ist.

Ist schon die Religion von großem Einfluß auf die Entwickelung des geistigen Lebens bei allen Völkern der Erde, so gilt das in besonders hohem Maße von Israels geistiger Entwickelung. Freilich weist der Verf. darauf hin, und gewiß mit Recht, daß auch umgekehrt die Religion Israels von allem beeinflußt worden sei, was in seine geistige Entwickelung überhaupt bestimmend einzugreifen vermocht hat (S. 229). Die religionsgeschichtliche Position, von der der Verf. die Aufgabe, die er sich in diesem Abschnitte gestellt hat, zu lösen sucht, und die auch für manche Schlüsse und Entscheidungen nicht ganz gleichgültig ist, verhehlt er nicht. Sie steht mit der herrschenden religionsgeschichtlichen Kritik nicht im Einklang, sie gewährt vielmehr auch der traditionellen Anschauung ihr Recht. Er läßt Mosis religionsgeschichtlichem Werke die Bedeutung, die es nach der Bibel gehabt haben soll (S. 230).

Zunächst wendet er sich (Kap. 19) der Frage zu, inwieweit die Religion von Einfluß auf die Auffassung der Natur und zwar der Natur als einer Einheit gewesen sei. Er sucht zu zeigen, daß dieser Einfluß sich nicht nur in einer eigentümlichen, im Vergleich zu anderwärts abweichenden Auffassung von dem Verhältnis der Natur zu Gott geltend

gemacht habe, sondern auch darin, daß man die Naturdinge selbst, in ihren gegenseitigen Beziehungen wie in ihrem Verhältnis zum Menschen, ja, auch das Verhältnis zwischen dem physischen und psychischen Teile des Menschenwesens eigenartig beurteilt habe. Das ist nun die eigentliche Aufgabe, die er zu lösen sucht, gerade diese durch die Jahwereligion bewirkte Umgestaltung des Denkens, soweit sie eben für die Auffassung der Außenwelt und des Geistigen festzustellen ist, nachzuweisen und verständlich zu machen. Er tut das natürlich mit steter Beziehung auf das, was er im zweiten Abschnitte ans Licht gestellt hat. Er zeigt, daß dasjenige Moment, das die in der früher festgestellten Weise aufgefaßte Welt der Einzeldinge in der Vorstellung zur Einheit zusammenbindet, die Idee der gemeinsamen Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit sei. Er unterzieht die alttestamentlichen Stellen und Zusammenhänge (wie Gen. 1. 2; Ps. 104 u. a.), wo dies zum Ausdruck gelangt, einer eingehenden psychologischen Untersuchung. Es fällt dabei im einzelnen nicht weniges auch für die religionsgeschichtliche Erkenntnis und für eine gesundere religionsgeschichtliche Beurteilung mancher einzelnen Zeugnisse im alttestamentlichen Schrifttum ab. Besonders möchte ich auf des Verf. Ausführungen über die einen zweifellosen Vorzug des israelitischen Denkens bildende, im Grunde in dem Einfluß der Religion wurzelnde Idee von der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen, der Einheit des Menschengeschlechts überhaupt, zumal auch in ihrem Verhältnis zu der Idee des Erwählungscharakters des Israelvolkes, hinweisen (S. 239 ff.). Sehr lehrreich ist Kap. 20 (S. 241 ff.), in dem der Verf. den vorher in Kap. 8 behandelten Stoff nunmehr unter dem in diesem Abschnitte in den Vordergrund gestellten religiösen Gesichtspunkte betrachtet. Es handelt sich um jene eigenartigen, uns nicht immer leicht begreiflichen Anschauungen, wonach Dinge, die aus irgend einem Grunde als zusammengehörig betrachtet werden, auch stets irgendwie im Zusammenhange bleiben, um mehr oder weniger unwillkürliche Assoziationsvorgänge, die die Grundlage gebildet haben für kultische Bräuche, für allerlei Erscheinungen auf den Gebieten des Aberglaubens und der Zauberei. Die Jahwereligion ist in ihrem Wesen von vornherein allem entgegen gewesen, was abergläubischer oder zauberhafter Natur war. Es ist sicher richtig, was der Verf. (S. 246) einmal ausspricht: das Interesse der hebräischen Religion gehe immer auf das Reale, das Wirkliche, nicht aber auf Geheimniskrämerei, auch nicht auf Symbolhascherei. Es hängt das ja aufs engste zusammen mit der früher nachgewiesenen realistischen Nüchternheit des hebräischen oder richtiger des semitischen Geistes. Es ist auch zweifellos berechtigt, wenn er im Zusammenhang dort auch auf den der alttestamentlichen Religion innewohnenden Zug zur Wahrhaftigkeit hinweist. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn wir den Geist der Jahwereligion in stetem Kampfe mit allen jenen Bräuchen und

Hantierungen sehen, die kurz gesagt heidnischer Art sind. Freilich lehrt die Geschichte auch, daß ihm ein voller Sieg nicht zugefallen ist. Im späteren Judentum gerade ist das abergläubische Wesen zu mächtiger Blüte gediehen. Aber beobachten läßt sich doch, daß die Religion von umgestaltendem Einfluß auf die Anschauungen war, daß sie vor allem auf dem Gebiete kultischer Bräuche zu einer prinzipiellen Läuterung oder zu einer ihrem (sittlichen) Wesen entsprechenden Umdeutung geführt hat. Ich muß mich mit diesen kurzen Andeutungen begnügen, möchte aber auch hier sorgfältige Beachtung der Ausführungen des Verf. angelegentlichst empfehlen. Für besonders wertvoll halte ich das, was er (S. 242 ff.) über die — um mich kurz so auszudrücken — Versittlichung der rituellen Gebräuche ausgeführt hat.

Im 21. Kapitel (S. 251 ff.) wird von dem Einfluß der Religion auf die Auffassung des Geschehens in der Natur geredet. Dies unter religiösen Gesichtspunkten aufzufassen, ist an sich kein Vorzug der Hebräer, wohl aber die Art, wie, und die Energie, mit der es bei ihnen geschieht. Hier gibt es nichts, das nicht auf göttliche Kausalität zurückgeführt wird. In allem ist Jahwe wirksam. Die Beziehung von irgend welchem natürlichen Geschehen auf andere übernatürliche Wesen oder sonstige geheimnisvolle Kräfte wird von der Jahwereligion ausgeschlossen. Ebenso gibt es bei ihr keinen Raum für den Zufall. Allerdings, auch wenn man nach Analogie menschlicher Verhältnisse von einer auf göttlichen Willen zurückgehenden Gesetzmäßigkeit im Leben der Natur redet, so ist dem israelitischen Geiste doch die Erkenntnis von selbständigen Naturgesetzen in unserem Sinne fremd geblieben. Es bleibt die Auffassung des Weltgeschehens religiös und damit zugleich aber auch — und das ist wiederum eine bedeutsame Frucht der Einwirkung der Jahwereligion — sittlich bestimmt. Alle Ordnung, die existiert, ist eben göttlichen Ursprungs; jede Störung derselben fällt daher unter den Begriff der Sünde. Die Sünde ist die Ursache aller vorhandenen Störung der natürlichen Ordnung. Es ist selbstverständlich, daß erst recht in Beziehung auf das geschichtliche Geschehen im engeren Sinne die Auffassung wesentlich religiös und sittlich orientiert ist. Überall tritt auch da die übernatürliche göttliche Kausalität gegenüber allen natürlichen Mittelursachen hervor. Das wird vom Verf. an der Art der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung leicht verständlich gemacht. In den jüngeren Schriften tritt diese religiös orientierte Auffassung der Geschichte viel stärker hervor als in den älteren. Man beachte die Ausführungen S. 257 ff. Es ist sicher, wie der Verf. (S. 259) hervorhebt, eine besonders beachtenswerte Frucht der Einwirkung der Eigenart der Religion Israels, daß hier an die Stelle der Furcht vor vielen unbekannten Mächten in Natur und Geschichte das Bewußtsein der Abhängigkeit von dem Willen des einen lebendigen Gottes trat, daß man hinter allen in die Augen fallen-

den natürlichen und menschlichen Ursachen die eine, alles bestimmende göttliche Ursache erkennen lernte. Und ein bedeutungsvolles Zeugnis für die Macht des Gottesglaubens ist die Tatsache, daß selbst in Zeiten äußeren und inneren Zerfalls, wo sich zwar Zweifel an Jahwes Walten zu regen beginnen, dennoch viel stärker auflodert der Kampf des Gottesglaubens gegen die alsdann wohl auftauchende Neigung, fremden Mächten, fremden Göttern die Gestaltung der Geschicke zuzuschreiben (S. 260).

Bedeutsam sind auch die Ausführungen (S. 260 ff.), in denen der Verf. zeigt, wie der Einfluß der Jahwereligion die Auffassung der Stellung des Menschen in und gegenüber der Natur veredelte, das menschliche Wesen aus der unwürdigen und in sittlicher Hinsicht, wie gerade die allernächste Umgebung Israels zeigte, sehr verderblichen heidnischen Verquickung mit der Natur heraushob und dem göttlichen Wesen nahestellte, den Menschen als Ebenbild des persönlichen geistig-sittlichen Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt, und damit auch als zur Herrschaft über das materielle Sein bestimmt erkennen lehrte. All das führte aber noch weiter. Es führte auch zu der Erkenntnis, daß der Mensch in der Ausübung seiner Hoheitsstellung einerseits Gott, anderseits dem natürlichen Sein gegenüber Pflichten habe, daß auch die natürliche Ordnung der Dinge als vom Schöpferwillen Gottes ausgegangen von ihm geachtet, jeder Mißbrauch auch der Natur von ihm um Gottes willen vermieden werden müsse. Der Verf. schließt das diese Darlegungen enthaltende Kapitel (22) mit dem die Bedeutsamkeit seines Inhalts genügend kennzeichnenden Ergebnis: „Je ausschließlicher die Natur als Summe des Geschaffenen allein dem Schöpfer gegenübergestellt wird, desto mehr rückt sie auch zu einem Ganzen zusammen und tritt als ein selbständiges Gebiet neben die Welt des menschlichen Lebens." Mit Recht bemerkt er zum Schluß (S. 268), insofern könne man wirklich sagen, die Religion Israels habe zur Trennung zwischen Mensch und Außenwelt geführt, was aber im Sinne und im inhaltlichen Anschluß an seine Darlegungen zu dem Urteil erweitert werden kann, die Jahwereligion habe auch die rechte Verbindung des Menschen mit der irdischen Kreatur gelehrt und so beiden den ihnen eigenen Wert, die ihnen eigene Würde verliehen.

Das vorletzte Kapitel (23, S. 268 ff.) knüpft an die früher (Kap. 13) behandelte Frage nach der substantiellen Auffassung geistiger Zustände und Kräfte an und sucht Antwort zu geben auf die Frage, inwieweit im Alten Testamente von einer Hypostasierung geistiger Größen die Rede sein könne. Das, was hierher gerechnet werden kann, ist eigentlich erst ein Produkt der geistesgeschichtlichen Entwickelung im späteren Judentum. Genau betrachtet läßt sich aber, vornehmlich in älteren Zeiten, von einer wirklichen Hypostasierung geistiger Größen nicht wohl reden. Es handelt sich im Grunde vielmehr ziemlich überall um poetische Befriedigung des dem hebräischen Geiste, wie der Verf. ja deutlich genug gezeigt hat,

eigentümlichen Bedürfnisses nach konkreter Veranschaulichung auch des geistigen Wesens und seiner hervorstechenden Lebensäußerungen. Es ist eben semitische oder hebräische Eigenart, daß ihr alsbald „an Stelle logischer Begriffe Vorstellungen mit konkretem Inhalte" treten. Die Hypostasierung ist, wie der Verf. meines Erachtens erwiesen hat, schließlich nur „die Form, in der sich die Bedeutung der Anschauung auf einer fortgeschrittenen Stufe geltend macht" (S. 278). Die Darlegungen des Verf. im einzelnen über Wort, Geist, Name Gottes und über die Weisheit unter dem hier herrschenden Gesichtspunkte sind wieder feinsinnig und tief und verdienen sorgfältigste Beachtung.

Die im vierten Abschnitt (Kap. 15 ff.) geführten Untersuchungen zur eigentlichen Psychologie erhalten ihren wirklichen Abschluß erst im letzten Kapitel (24) des fünften Abschnittes (S. 278 ff.), wo der Verf. die Einwirkung der religiösen Anschauungen auf die Auffassung des Geistigen im Menschen nachzuweisen und zu charakterisieren sucht. Der Verf. geht naturgemäß von dem aus, was Gen. 2. 3 lehren, und zeigt, wie die vom Geiste der Jahwereligion geläuterte und befruchtete Auffassung des menschlichen, von Gott geschaffenen Wesens der leiblichen wie der geistigen Seite desselben die ihnen gebührende Selbständigkeit, dem geistigen Wesen aber den Vorrang vor dem leiblichen sichert, ohne zugleich dem letzteren seine besondere eigentümliche Bedeutung zu rauben oder auch das enge Wechselverhältnis, in dem beide miteinander stehen, zu zerstören. Das Bedeutsamste aber ist die Tatsache der sittlichen Wertung beider Seiten im Menschenwesen. Die Leiblichkeit an sich ist nicht gottwidrig oder sündig; die in ihr sich auswirkenden Früchte der Sünde wurzeln in der Entwickelung des geistigen Wesens; die Sünde ist Sache des letzteren. Wie bedeutsam diese grundlegende Einwirkung der Jahwereligion auf die sittliche Bedeutung des menschlichen Wesens ist, zeigt sich besonders auch darin, daß da, wo sie herrscht, die Sünde, in welcher Form sie auch auftritt, stets als Sache des menschlichen Willenslebens, als Gegenstand persönlicher Verantwortlichkeit des Sünders betrachtet wird, wie viel oder wie wenig auch von ihr auf Rechnung der korrumpierten Leiblichkeit gesetzt werden könnte. Besonders hebt sich aus dieser Schlußuntersuchung die Darlegung des Einflusses heraus, welchen die religiösen Anschauungen auf die Beurteilung des Ursprungs, der Eigenart und der Wirkungen des Geistigen im Menschen gehabt hat (S. 282 ff.). Nur mit Gewinn kann man lesen, was der Verf. hier über רוח und ihr Verhältnis zu נפש u. s. w. darbietet. In der sich in steigendem Maße vertiefenden Ethisierung der Auffassung der רוח und ihrer Wirkungen zeigt sich der Einfluß der Jahwereligion aufs klarste, und gerade darin offenbart sich auch am schärfsten und herrlichsten die göttliche Grundlegung dieser Religion, ja, die nie unterbrochene unmittelbare Wirksamkeit des lebendigen Gottes in der Erziehung des erwählten Volkes. Das Schlußurteil, in

das des Verf. Ausführungen ausklingen (S. 288), ist jedenfalls, wenn man von dem Endkapitel auf die reichen Darlegungen des ganzen Buches zurückblickt, als wohlbegründet anzusehen, das Urteil nämlich: „im Zentrum der geistigen Geschichte Israels stehe die Religion, ihre Geschichte falle nahezu mit der geistigen Geschichte des Volkes zusammen."

Möge dieser Bericht geeignet sein, dem wertvollen Buche viele Leser zuzuführen. Es bedarf nach dem Mitgeteilten kaum noch des Hinweises, daß dasselbe nicht bloß für den von großem Werte ist, der sich mit alttestamentlichen geistes- und religionsgeschichtlichen Fragen beschäftigt, sondern von nicht geringerem auch für jeden, der denselben Fragen auf neutestamentlichem Boden nachgeht und genötigt ist, von da auf die alttestamentlichen Grundlagen zurückzublicken.

Halle a. S. **J. W. Rothstein.**

2.

Wilhelm Dilger, Baseler Missionar, **Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum.** Eine vergleichende Untersuchung auf Grund der beiderseitigen Urkunden. Von der sächsischen Missionskonferenz gekrönte Preisschrift. Basel (Verlag der Missionsbuchhandlung) 1902. Gr. 8°. VIII u. 464 S. Preis 8 *M*.

Als im Jahr 1884 der „Allgem. protestantische Missionsverein" begründet wurde, schrieb er auf sein Programm besonders auch die literarische Auseinandersetzung mit den Religionen der heidnischen Kulturvölker. Da und dort wurde über die utopische Idee gespöttelt. Dafür, daß der ganze Gedanke doch nicht so gar verfehlt war, spricht die Tatsache, daß chinesische Missionare in ihrer praktischen Arbeit jenes Bedürfnis aufs stärkste empfanden und es zu befriedigen suchten. Und auch das vorliegende Buch ist ein Beweis dafür. Der Verfasser schreibt im Vorwort: das Bedürfnis nach einer Schrift, die eine Vergleichung von Hinduismus und Christentum durchführe, habe er „gefühlt, schon seit er vor mehr als zwanzig Jahren zum erstenmal den Boden Indiens betrat". „Seitdem haben ihn", so fährt er fort, „die Gedanken, die

er hier zunächst dem deutschen Leser darbietet, fortwährend beschäftigt; er hat nach den hier vertretenen Gesichtspunkten den englisch gebildeten und den von der westlichen Kultur unberührten Indern an der Südwestküste das Evangelium verkündigt und auch seinen eingeborenen Mitarbeitern bei ihren jährlichen Fortbildungskursen schriftliche Arbeiten über einzelne Partieen der vorliegenden Schrift vorgetragen und solche zum Teil im Druck erscheinen lassen." Zu einer Zusammenfassung dieser Vorarbeiten gab ihm ein Preisausschreiben Veranlassung, das die sächsische Missionskonferenz, zum nachahmenswerten Beispiel für andere Konferenzen, 1899 erließ: sie verlangte eine Darstellung der „religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder nach den Vedon, Upaniṣad und der brahmanischen (bes. Vedânta-) Philosophie", und „eine Beurteilung derselben vom christlichen Standpunkt". Das Preisgericht, bestehend aus den Professoren Windisch, Lindner und v. Schröder, hat der Arbeit Dilgers den Preis zuerkannt. Sie ist in der Tat eine höchst achtungswerte Leistung; sie zeigt, wie unberechtigt es ist, wenn akademisch gebildete Theologen — gelegentlich auch einmal Missionsinspektoren! — auf die Bildung im Missionshaus herabsehen. Dilger bietet seine Schrift zunächst dem deutschen Leserkreise dar; mit Recht denkt er dabei auch an die Kreise derer, die in unseren Tagen mit indischer Religion und Philosophie das Christentum meinen auffrischen zu müssen. Aber er hat von Anfang an sein Buch auch auf indische Leser berechnet, für die es ins Englische übersetzt werden soll.

In einer Einleitung gibt er, nach einer Rechtfertigung seines ganzen Unternehmens, einen Überblick über die literarischen Quellen der indischen Religion und Philosophie. In fünf Teilen führt er sodann die Vergleichung des Hinduismus mit dem Christentum durch: er betrachtet nacheinander die Voraussetzungen der Erlösungslehre, nämlich die Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen (besonders vom Bösen), sodann die Lehre von der Erlösung selbst oder vom höchsten Gut, endlich die vom Weg zur Erlösung oder von der Erlangung des höchsten Gutes. Jeder dieser fünf Teile zerfällt in zwei Hauptabschnitte: der eine verfolgt die Entwickelung der indischen Anschauungen von den vedischen Liedern durch die Upaniṣad bis zu den orthodoxen philosophischen Schulen und etwaigen Modernisierungsversuchen der indischen Reformer; der andere schildert die christlichen Anschauungen in ihrer alttestamentlichen Vorbereitung und neutestamentlichen Erfüllung.

Der größere Teil (etwa $^2/_3$) des Buches ist der Darstellung der indischen Gedankenwelt gewidmet; dabei nehmen wieder die Schulen der indischen Philosophie den breitesten Raum ein, vor allem die Sâṃkhya- und die Vedânta-Schule, sowie deren Niederschlag in der epischen Dichtung, besonders im Mahâbhârata mit der Bhagavadgîtâ. Dagegen ist, was schon durch das Thema der Preisaufgabe seine Erklärung findet, der

Buddhismus nur gelegentlich berührt, am meisten bei der Frage nach dem Erlösungsziel und dem brahmanischen Begriff des Nirvâna (S. 349 bis 353). Ebenso werden auf die indischen Sekten und auf die heutige indische Volksreligion nur gelegentliche Blicke geworfen. Nun belehrt uns zwar gerade Indien, daß die Mission sich nicht, wie manche Missionare meinen, auf die Bekämpfung der heutigen Religion beschränken darf, sondern daß sie auch auf die literarischen Urkunden der früheren Religionsgestaltungen zurückgehen muß, schon deshalb, weil die heutige Religion selbst auf diese zurückgreift. Aber darum bleibt doch die gegenwärtige Ausprägung der Volksreligion für Mission und Polemik besonders wichtig. Und so dürfen wir vielleicht hoffen, daß der Verf. uns einst noch eine besondere Darstellung davon, auf Grund der vorhandenen guten Einzeluntersuchungen und an der Hand eigener Erfahrung, gibt.

Bei der Behandlung seines Stoffes hält sich der Verf. an die wissenschaftlichen Arbeiten eines Oldenberg, Garbe, Deussen und anderer. Aber er ist bemüht, alles aus den Quellen zu belegen und die herangezogenen Belegstellen „womöglich in eigener genauer Übersetzung mitzuteilen". So weicht er denn auch an nicht wenigen Stellen von seinen wissenschaftlichen Gewährsmännern ab. Der Wert seines Buches ruht nicht zum wenigsten darauf, daß er in die schwierige Arbeit der Quellendeutung den Lesern selbst einen Einblick gewährt. Um so weniger darf gerade in der Darstellung der indischen Philosophie die exegetische Arbeit fehlen, als sich jene selbst durchaus als Kommentatorenwerk darstellt. Aber so sehr ich das an sich billigen möchte, tritt manchmal doch die Quellenauslegung in der systematischen Darstellung — bisweilen möchte man sagen: das Konzept in der Reinschrift — etwas zu stark hervor. Und auch bei der Darlegung des christlichen Glaubens befolgt der Verf. im Wesentlichen dasselbe Verfahren: er reiht, in einer an sich recht guten Auswahl und Ordnung, biblische Stellen aneinander und fügt diesen jedesmal die Erklärung hinzu. Er wünscht dabei beachtet zu sehen, daß gerade mit Rücksicht auf die indischen Leser der christliche Teil so einfach als möglich gehalten werden mußte. Nun kann ich ja über das, was die indischen Leser wünschen und brauchen, nicht aus eigener Erfahrung urteilen; aber ich darf doch die Frage stellen, ob gerade für diese Leser der christliche Teil nicht noch einfacher hätte gehalten werden dürfen. War es z. B. nötig, bei der christlichen Gotteslehre eine längere und doch nicht erschöpfende Ausführung darüber zu geben, was für Bedeutungen der biblische Ausdruck der Gerechtigkeit habe? war es angezeigt, bei der christlichen Lehre von der Weltschöpfung sich mit der Frage zu befassen, ob in Gen. 1, 1. 2. die sog. Restitutionshypothese eine Begründung habe? war es richtig, bei der Besprechung des Erlösungsweges die nicht unbestrittene These zu verfechten, daß Brandopfer und Blutsprengung bei der Bundschließung am Sinai die Bedeutung der

Sühne und Entsündigung halten? oder mußte, der indischen Neugier in solchen Dingen zu lieb, die Frage des Präexistentianismus, Kreatianismus und Traduzianismus besprochen werden? Vielleicht wäre es besser gewesen, alle solche Einzelfragen beiseite zu lassen, dagegen die großen Grundanschauungen des Christentums mit ihrer alttestamentlichen Vorbereitung breiter und selbständiger darzulegen. — Dabei hätte wohl noch mehr auf die Einführung der Leser in deren inneres Verständnis Bedacht genommen werden dürfen. Wenn z. B. S. 229 von dem „vorweltlichen ewigen Logos" die Rede ist, so genügt es schwerlich, wenn die Erklärung beigefügt wird: „diejenige übermenschliche Person, die in Jesu von Nazareth Mensch geworden ist". Denn welche Schwierigkeiten liegen darin für den indischen Leser! Mußte der Verf. hier nicht, weiter ausholend, zeigen, daß wir Christen den ewigen Gott nicht als einen schweigenden, sondern als einen redenden, sich offenbarenden, als „Wort" erkennen und daß wir glauben, daß dieses „Wort" in Jesu Christo völlig in der menschlichen Geschichte erschienen ist? Freilich wäre dabei vielleicht etwas mehr von Freiheit auch gegenüber den Vorstellungsformen der Schrift notwendig, als sie dem Verf. sein Standpunkt erlaubt. Diese Freiheit fehlt keineswegs, aber sie bleibt in manchen Fragen doch durch eine gewisse Ängstlichkeit gedrückt, besonders auch bei kritischen Fragen des Alten Testaments. Bei der Besprechung des Schöpfungsberichtes z. B. hebt er zwar trefflich hervor, daß derselbe der Naturforschung nicht ins Handwerk greifen will. Aber warum modernisiert er dann doch wieder bei der Erklärung des zweiten Tagwerkes durch die Bemerkung, „die Veste" bedeute „nach dem Hebräischen eine Ausdehnung, einen Zwischenraum", nämlich zwischen Wolken und Erde (S. 233)? warum nicht einfach zugeben, daß in Gen. 1 eine kindliche Vorstellung von dem Weltgebäude und von dem Himmelsfirmament herrscht? Auch bei Gen. 3, das an sich recht praktisch und gut erklärt wird, hält er sich scheu davor zurück, die Historizität der Erzählung in Frage zu stellen. Wenn diese Probleme doch schon zu den Ohren der Hindu gedrungen sind (S. 15), ist es dann nicht richtiger, sie ganz offen freizugeben und zu zeigen, wie wenig das alles den christlichen Glauben unsicher machen kann?

Die ganze Darstellung des christlichen Glaubens soll aber in unserem Buch dazu führen, daß dessen Überlegenheit über die indischen Ideen hervorleuchtet; sie dient also einem polemisch-apologetischen Zweck. Dieser indirekten und positiven Widerlegung des Hinduismus tritt aber eine direkte Kritik der philosophischen Gedanken des Hinduismus zur Seite. Auch bei dieser habe ich zum Teil den Eindruck, daß sie sich etwas zu sehr zersplittert und an die äußeren Vorstellungsformen heftet. An diesen läßt sich ja auch im Christentum eine Verstandeskritik üben, die freilich das Innerste nicht trifft. Hat nicht z. B. der Führer der Ve-

dânta-Philoſophie, Çaṃkara, ebenſogut ein Recht, die erlöſende Erkenntnis von dem Walten der Gottheit abhängig zu machen und doch das eigene Bemühen des Menſchen um ihre Aneignung zu fordern (S. 430), als wir Chriſten nach Phil. 2, 12. 13. beides nebeneinander ſtellen, ohne es ſpekulativ vereinigen zu können? Hat nicht Çaṃkara ein Recht, eine kauſale Erklärung über die Entſtehung der erlöſenden Erkenntnis abzulehnen (S. 433), da doch die Zurückführung dieſer intuitiven Erkenntnis auf das abſolute Brahman die Erklärungsmöglichkeit zum voraus ausſchließt? und verzichten nicht auch wir Chriſten darauf, das Entſtehen der Geiſteserleuchtung ſeiner Art und Weiſe nach kauſal zu erklären, wenn wir es als ein Gotteswunder bezeichnen? Auch wer heutige indiſche Denkweiſe nicht aus eigener Anſchauung kennt, darf doch das Bedenken äußern, ob durch derartige Einzelkritik nicht etwa bloß die Disputationswut des Hindu geweckt und ihm eine Handhabe geboten wird, ſich durch das gierige Ergreifen dieſer ſpekulativen Fragen der Gewiſſensentſcheidung zu entwinden. Auf die großen Unterſchiede der praktiſchen Lebensauffaſſung wird die Polemik doch vor allem den Blick lenken müſſen. — Ich ſage damit nichts, was dem Verf. fremd wäre, ſondern hätte nur eine größere Konzentration auf dieſes Eine gewünſcht. Denn wo er ſeine Polemik zuſammenfaßt, da bewegt er ſich ſelbſt in dieſen großen Fragen; und immer wieder bricht der Hinweis auf den einen Hauptgegenſatz hervor, daß der Hinduismus die Erlöſung nicht ethiſch verſteht und daß er nichts von der Bedeutung der Geſchichte weiß, das Chriſtentum dagegen Erlöſung von der Sünde darbietet, und zwar durch die erlöſenden Geiſteskräfte, die in Jeſu Chriſto in die menſchliche Geſchichte eingetreten ſind. Darum wird auch die Freude an dem Buch des Verf. immer wieder gegenüber allen Bedenken mächtig, und zugleich der Wunſch, es in den Händen vieler denkender Miſſionsfreunde und namentlich auch unſerer Studenten zu ſehen. Bei der Überſetzung ins Engliſche verſchwindet hoffentlich der ſiebenmal wiederkehrende Druckfehler „Medidation“ (S. 11. 74. 404 [zweimal], 408. 415. 433).

Halle a. S. **Max Reiſchle.**

Miszellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1902.

Das Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1902 ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten von dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam. Wir entnehmen daraus für unsere Leser folgende Nachrichten.

Der Vorstand hatte fünf Antworten auf die Frage nach der Willensfreiheit zu beurteilen. Vier Abhandlungen waren deutsch verfaßt unter den Motti: „Gott schuf den Menschen Ihm zum Bilde"; „So unsterblich pflegen nur unbesiegbare Probleme zu sein"; „Wer im Kleinsten treu ist" u. s. w.; „Wo der Geist des Herrn ist" u. s. w., und eine holländische „Der Wille ist frei" u. s. w.

Leider konnte keine den vollen Preis erlangen; aber man bietet den Autoren der dritten und vierten Abhandlung 250 Gulden an, wenn sie ihre Namen bekannt machen wollen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

I. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903:

„Ein populäres wissenschaftliches Handbuch für Ethik, für Moderne in den Niederlanden."

II. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904:

„Eine Beschreibung der religiösen Prinzipien des reformierten Protestantismus in den Niederlanden und sein Einfluß auf die Geschichte der Reformation und der reformierten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis auf unsere Zeit."

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben sein, nicht unterzeichnet, aber mit einem Motto versehen, das gleichfalls ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, in welchem Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind. Endlich müssen sie vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. Berlage, Amsterdam. Der Preis beträgt 400 Gulden.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1903.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 22. Oktober 1902 über die zwei vor dem 1. Januar desselben Jahres bei ihnen eingegangenen Abhandlungen über Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums das folgende Urteil abgegeben.

I.

Die holländische Bearbeitung unter dem Motto: ὃ ἔχω τοῦτο δίδωμι ist gut gemeint, kann aber nicht als gut gelungen bezeichnet werden. Der Verfasser ist allem nach mehr an homiletische als an streng wissenschaftliche Arbeit gewöhnt. Die Art, wie er die Frage behandelt, muß als naiv und oberflächlich bezeichnet werden. Keine Spur von einem tieferen Eindringen oder einem wirklichen Erfassen der eigentlichen Probleme. Der Verfasser kennt nicht einmal die neuere Literatur und ahnt nicht, um was es sich bei dieser Preisfrage eigentlich handelt. Welchen Nutzen er sich von seiner Arbeit verspricht, ist nicht einzusehen. Denn sie steht weit unter dem Niveau der zahlreichen Arbeiten, die wir bereits über das vierte Evangelium besitzen. Da auch Stil und Logik in dieser Arbeit viel zu wünschen übrig lassen, konnte sie für den Preis in keiner Weise in Betracht kommen.

II.

Die deutsche Arbeit unter dem Motto: „Könnte ich einst ꝛc.“ zeichnet sich jedenfalls durch eine gewisse Originalität aus. Ihr Verfasser hat die Absicht, in welcher die Frage gestellt wurde, begriffen und einen Versuch gemacht, durch Unterscheidung von zweierlei Bestandteilen innerhalb des vierten Evangeliums die Entstehung desselben zu erklären. Dabei ist er indessen sonderbarerweise der Meinung, der Entdecker dieses Weges zu sein, während sowohl früher als noch in der letzten Zeit bereits viele denselben betreten haben. Eigentümlich ist bei unserem Verfasser nur das Mittel, mit welchem er jene Unterscheidung zu begründen sucht. Er findet im vierten Evangelium einesteils Kennzeichen grammatikalischer und syntaktischer Art (vornehmlich Gebrauch und Nichtgebrauch des Artikels vor den Namen), anderenteils Kennzeichen der Tendenz, der Komposition, der Kunstform, die nach seiner Meinung die Unterscheidung von zwei verschiedenen Bestandteilen im vierten Evangelium notwendig machen. Gibt man nun auch gerne zu, daß das, was er hier vorbringt, nicht uninteressant und wohl auch nicht ganz wertlos ist, so liefern diese Argumente unseres Verfassers doch eine viel zu schwache und unsichere Basis für das Gebäude, das er darüber errichtet, nämlich für die Theorie von zwei Quellen, deren eine, A, von einem Anhänger der judaisierenden Gnosis ungefähr in den Jahren 100—120 geschrieben sein soll, während S einem Anhänger der hellenistischen Gnosis in den Jahren 130—150 seine Entstehung zu danken habe. Um die Quellenscheidung hinreichend zu rechtfertigen, hätte der Verfasser viel tiefer in das literarische und vornehmlich auch in das von ihm sehr vernachlässigte theologische Problem des Johannesevangeliums eindringen müssen.

Noch ungünstiger muß über den übrigen Teil der Arbeit geurteilt werden. Statt einer ruhigen, nüchternen Untersuchung bekommen wir hier eine Reihe phantastischer Spielereien, deren Zügellosigkeit besonders aus des Verfassers Behauptungen über den Schluß des Petrusevangeliums und aus seinen gematrischen Berechnungen erhellt.

Kann der erste Teil der Arbeit, auch ohne daß er befriedigt, noch auf eine gewisse Anerkennung Anspruch machen, so können solche Extravaganzen nicht stark genug verurteilt werden. Es konnte darum auch dieser Arbeit, zumal da sie auch in methodischer Hinsicht nicht einwandfrei ist, der Preis nicht zuerkannt werden.

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Hat man Grund, anzunehmen, daß die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche Einfluß geübt haben? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandtschaft zu erklären?"

Als neue Preisfragen werden angeboten:

1. zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die Absolutheit des Christentums in Zusammenhang mit seinem historischen Charakter, speziell mit Rücksicht auf die durch Tröltsch angeregte Diskussion."

2. Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1905:

„Die Gesellschaft verlangt eine Beantwortung der Frage: Welche Rolle hat das Luthertum im niederländischen Protestantismus vor 1618 gespielt; welchen Einfluß haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf die Niederländer geübt, und wie ist es zu erklären, daß diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit

lateiniſcher Schrift) bedienen. Auch müſſen die Arbeiten vollſtändig eingeſandt werden, da keine unvollſtändigen zur Preisbewerbung zugelaſſen werden. Alle eingeſchickten Arbeiten fallen der Geſellſchaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Überſetzung, in ihre Werke aufnimmt, ſo daß die Verfaſſer ſie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Geſellſchaft ſich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verſchweigung oder Meldung des Namens der Verfaſſer, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einſender nicht anders Abſchriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Koſten. Die Arbeiten müſſen nebſt einem verſiegelten Namenszettel, mit einem Denkſpruch verſehen, eingeſandt werden an die Andreſſe: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.“

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Zur politischen Situation!

Wie bei der Reichstagswahl 1912 wird auch bei der kommenden Wahl zum Preußischen Landtag der Kampf um die Mandate in den Wahlkreisen entschieden werden. Wie damals, so wird auch jetzt die Sozialdemokratie in den Stichwahlen die Entscheidung in der Hand haben. Wie damals, so wird auch jetzt die Sozialdemokratie in den Stichwahlen die Entscheidung in der Hand haben. Wie damals, so wird auch jetzt die Sozialdemokratie in den Stichwahlen die Entscheidung in der Hand haben.

Sozialdemokratischer Wahlverein

Inhalt.

Mitteilungen

1. Über die Einwirkung von Natrium-Äthylat auf Ketone. Von Dr. Hans Meyer 1
2. Über Phenylhydrazone. Von Dr. Hans Meyer 3
3. Über Phenylhydrazone. II. Von Dr. Hans Meyer 5
4. Über Phenylhydrazone. III. Von Dr. Hans Meyer 7
5. Über Phenylhydrazone. IV. Von Dr. Hans Meyer 9
6. Über Phenylhydrazone. V. Von Dr. Hans Meyer 11
7. Über Phenylhydrazone. VI. Von Dr. Hans Meyer 13
8. Über Phenylhydrazone. VII. Von Dr. Hans Meyer 15
9. Über Phenylhydrazone. VIII. Von Dr. Hans Meyer 17
10. Über Phenylhydrazone. IX. Von Dr. Hans Meyer 19
11. Über Phenylhydrazone. X. Von Dr. Hans Meyer 21
12. Über Phenylhydrazone. XI. Von Dr. Hans Meyer 23
13. Über Phenylhydrazone. XII. Von Dr. Hans Meyer 25
14. Über Phenylhydrazone. XIII. Von Dr. Hans Meyer 27
15. Über Phenylhydrazone. XIV. Von Dr. Hans Meyer 29
16. Über Phenylhydrazone. XV. Von Dr. Hans Meyer 31
17. Über Phenylhydrazone. XVI. Von Dr. Hans Meyer 33
18. Über Phenylhydrazone. XVII. Von Dr. Hans Meyer 35
19. Über Phenylhydrazone. XVIII. Von Dr. Hans Meyer 37
20. Über Phenylhydrazone. XIX. Von Dr. Hans Meyer 39
21. Über Phenylhydrazone. XX. Von Dr. Hans Meyer 41
22. Über Phenylhydrazone. XXI. Von Dr. Hans Meyer 43
23. Über Phenylhydrazone. XXII. Von Dr. Hans Meyer 45
24. Über Phenylhydrazone. XXIII. Von Dr. Hans Meyer 47
25. Über Phenylhydrazone. XXIV. Von Dr. Hans Meyer 49
26. Über Phenylhydrazone. XXV. Von Dr. Hans Meyer 51
27. Über Phenylhydrazone. XXVI. Von Dr. Hans Meyer 53
28. Über Phenylhydrazone. XXVII. Von Dr. Hans Meyer 55
29. Über Phenylhydrazone. XXVIII. Von Dr. Hans Meyer 57
30. Über Phenylhydrazone. XXIX. Von Dr. Hans Meyer 59
31. Über Phenylhydrazone. XXX. Von Dr. Hans Meyer 61
32. Über Phenylhydrazone. XXXI. Von Dr. Hans Meyer 63
33. Über Phenylhydrazone. XXXII. Von Dr. Hans Meyer 65
34. Über Phenylhydrazone. XXXIII. Von Dr. Hans Meyer 67
35. Über Phenylhydrazone. XXXIV. Von Dr. Hans Meyer 69
36. Über Phenylhydrazone. XXXV. Von Dr. Hans Meyer 71
37. Über Phenylhydrazone. XXXVI. Von Dr. Hans Meyer 73
38. Über Phenylhydrazone. XXXVII. Von Dr. Hans Meyer 75
39. Über Phenylhydrazone. XXXVIII. Von Dr. Hans Meyer 77
40. Über Phenylhydrazone. XXXIX. Von Dr. Hans Meyer 79
41. Über Phenylhydrazone. XL. Von Dr. Hans Meyer 81
42. Über Phenylhydrazone. XLI. Von Dr. Hans Meyer 83
43. Über Phenylhydrazone. XLII. Von Dr. Hans Meyer 85
44. Über Phenylhydrazone. XLIII. Von Dr. Hans Meyer 87
45. Über Phenylhydrazone. XLIV. Von Dr. Hans Meyer 89
46. Über Phenylhydrazone. XLV. Von Dr. Hans Meyer 91
47. Über Phenylhydrazone. XLVI. Von Dr. Hans Meyer 93
48. Über Phenylhydrazone. XLVII. Von Dr. Hans Meyer 95
49. Über Phenylhydrazone. XLVIII. Von Dr. Hans Meyer 97
50. Über Phenylhydrazone. XLIX. Von Dr. Hans Meyer 99
51. Über Phenylhydrazone. L. Von Dr. Hans Meyer 101
52. Über Phenylhydrazone. LI. Von Dr. Hans Meyer 103
53. Über Phenylhydrazone. LII. Von Dr. Hans Meyer 105
54. Über Phenylhydrazone. LIII. Von Dr. Hans Meyer 107
55. Über Phenylhydrazone. LIV. Von Dr. Hans Meyer 109
56. Über Phenylhydrazone. LV. Von Dr. Hans Meyer 111
57. Über Phenylhydrazone. LVI. Von Dr. Hans Meyer 113
58. Über Phenylhydrazone. LVII. Von Dr. Hans Meyer 115
59. Über Phenylhydrazone. LVIII. Von Dr. Hans Meyer 117
60. Über Phenylhydrazone. LIX. Von Dr. Hans Meyer 119
61. Über Phenylhydrazone. LX. Von Dr. Hans Meyer 121
62. Über Phenylhydrazone. LXI. Von Dr. Hans Meyer 123
63. Über Phenylhydrazone. LXII. Von Dr. Hans Meyer 125
64. Über Phenylhydrazone. LXIII. Von Dr. Hans Meyer 127
65. Über Phenylhydrazone. LXIV. Von Dr. Hans Meyer 129
66. Über Phenylhydrazone. LXV. Von Dr. Hans Meyer 131
67. Über Phenylhydrazone. LXVI. Von Dr. Hans Meyer 133
68. Über Phenylhydrazone. LXVII. Von Dr. Hans Meyer 135
69. Über Phenylhydrazone. LXVIII. Von Dr. Hans Meyer 137
70. Über Phenylhydrazone. LXIX. Von Dr. Hans Meyer 139
71. Über Phenylhydrazone. LXX. Von Dr. Hans Meyer 141
72. Über Phenylhydrazone. LXXI. Von Dr. Hans Meyer 143
73. Über Phenylhydrazone. LXXII. Von Dr. Hans Meyer 145
74. Über Phenylhydrazone. LXXIII. Von Dr. Hans Meyer 147
75. Über Phenylhydrazone. LXXIV. Von Dr. Hans Meyer 149
76. Über Phenylhydrazone. LXXV. Von Dr. Hans Meyer 151
77. Über Phenylhydrazone. LXXVI. Von Dr. Hans Meyer 153
78. Über Phenylhydrazone. LXXVII. Von Dr. Hans Meyer 155
79. Über Phenylhydrazone. LXXVIII. Von Dr. Hans Meyer 157
80. Über Phenylhydrazone. LXXIX. Von Dr. Hans Meyer 159
81. Über Phenylhydrazone. LXXX. Von Dr. Hans Meyer 161
82. Über Phenylhydrazone. LXXXI. Von Dr. Hans Meyer 163
83. Über Phenylhydrazone. LXXXII. Von Dr. Hans Meyer 165
84. Über Phenylhydrazone. LXXXIII. Von Dr. Hans Meyer 167
85. Über Phenylhydrazone. LXXXIV. Von Dr. Hans Meyer 169
86. Über Phenylhydrazone. LXXXV. Von Dr. Hans Meyer 171
87. Über Phenylhydrazone. LXXXVI. Von Dr. Hans Meyer 173
88. Über Phenylhydrazone. LXXXVII. Von Dr. Hans Meyer 175
89. Über Phenylhydrazone. LXXXVIII. Von Dr. Hans Meyer 177
90. Über Phenylhydrazone. LXXXIX. Von Dr. Hans Meyer 179
91. Über Phenylhydrazone. XC. Von Dr. Hans Meyer 181
92. Über Phenylhydrazone. XCI. Von Dr. Hans Meyer 183
93. Über Phenylhydrazone. XCII. Von Dr. Hans Meyer 185
94. Über Phenylhydrazone. XCIII. Von Dr. Hans Meyer 187
95. Über Phenylhydrazone. XCIV. Von Dr. Hans Meyer 189
96. Über Phenylhydrazone. XCV. Von Dr. Hans Meyer 191
97. Über Phenylhydrazone. XCVI. Von Dr. Hans Meyer 193
98. Über Phenylhydrazone. XCVII. Von Dr. Hans Meyer 195
99. Über Phenylhydrazone. XCVIII. Von Dr. Hans Meyer 197
100. Über Phenylhydrazone. XCIX. Von Dr. Hans Meyer 199
101. Über Phenylhydrazone. C. Von Dr. Hans Meyer 201

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie.

Begründet von

D. C. Ullmann und Dr. Fr. W. C. Umbreit,

jetzt in Verbindung mit

D. H. Holtzmann, D. Bleek und D. E. Sack

herausgegeben von

D. C. Ullmann und D. H. Gelzer.

Jahrgang 1862. Zweites Heft.

Harvard College Library
MAY 11 1911
Divinity School

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1862.

Preis des Jahrganges (4 Hefte) 4 Thlr. 20 Ngr. oder fl. 6. 18.

6. Mai 1862.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

1903.

Sechsundsiebzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes

Aktiengesellschaft.

1903.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

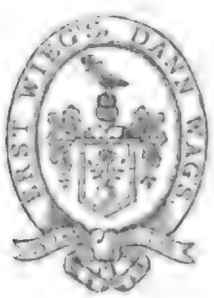
D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und **D. E. Haupt.**

Jahrgang 1903, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengeſellſchaft.
1903.

Abhandlungen.

1.

Das Thomasevangelium.

Ein wissenschaftlicher Versuch

von

Pfarrer a. D. **Ludw. Conrady** in Wiesbaden.

Die nachfolgende Untersuchung zu rechtfertigen bedarf es nur des Hinweises auf das, was zur Begründung der des Protevangeliums von uns bemerkt worden ist [1]). Man ist mit der Würdigung auch des Thomasbuches seit Fabricius im Grunde nicht weitergerückt, nur daß die Texte mit ihrer Vermehrung eine sorgfältigere Darstellung gefunden haben und die „Testimonia“ einer gründlicheren Beleuchtung unterzogen wurden, auch Philosoph. 5, 7 neu hinzugefunden worden ist. Zu seiner Erklärung aber hat sich bis jetzt niemand willig gefunden, wenn man nicht etwa den populären Versuch Murray A. Potters [2]) namhaft machen will. Zu verwundern ist das freilich nicht, denn sein Stoff bietet des Anziehenden so wenig, daß er vielmehr geradezu abzuschrecken vermag, und seine auf uns gekommene Form ist so vielgestaltig

1) Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Göttingen 1900, S. 114.

2) The legendary story of Christs Childhood in the New World 1899, p. 645—659.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
MAY 6 1903
LIBRARY.

und unsicher, daß sie nur der mühsamsten Untersuchung Rede steht. Der Gewinn einer Beschäftigung mit ihm scheint demnach die Kosten der aufzuwendenden Mühe nicht zu decken. Und doch hat die theologische Wissenschaft nicht nur die gleiche Aufgabe wie die Chemie, wenn diese sich nicht für zu hoch hält, dem niedrigsten Stoffe ihre gewissenhafte Untersuchung angedeihen zu lassen: auch sie darf in ihrem Bezirke kein noch so gleichgültig scheinendes Rätsel dulden und keinen noch so niedrigen Knechtsdienst scheuen, es seiner Lösung zuzuführen. Der Verfasser aber hat eine doppelte Pflicht, sich diesem Dienst nicht zu entziehen, da er, wie sich zeigen soll, damit zugleich seine angefochtene Behandlung des Protevangeliums zu rechtfertigen hat.

I. Hierzu gehört nun vorab die kritische Würdigung des Untersuchungsgegenstandes an sich und dessen, was bereits über ihn festgestellt ist von Fabricius[1]), Thilo[2]), Tischendorf[3]), Zahn[4]), Harnack[5]), Holtzmann[6]) und Krüger[7]), im Grunde die Darstellung eines litterarischen Entartungsvorganges. Denn es gilt leider hier, wie bereits angedeutet, nicht ein einheitliches Ganzes vorzuführen, sondern eine vielköpfige Mehrheit von Einzelganzen und Bruchstücken, die doch nur, wie man weiß, die Torsos eines unwiderruflich verlorengegangenen alten Ganzen sind, und die in ihrer Mehrzahl der Zeit nach weit ab von diesem liegen. Als ältestes Bruchstück nennen wir beherzt das Zitat Philosoph. 5, 7, das dort ausdrücklich als aus dem *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν* entnommen erscheint, aber in keiner späteren Darstellung wiederkehrt. Als ein ebensolches erweist sich das bei Iren. 1, 20, obschon namenlos, durch den Vergleich mit gleichartigem Späteren.

Eine weite Zeitkluft trennt diese Stücke von den Schriftstücken,

1) Cod. apocr. I, 128 sqq.
2) Cod. apocr. I, prol. LXXIII sqq.
3) Ev. apocr. prol. XXXVI sqq.
4) Geschichte des nt. Kanons II, 764 ff.
5) Geschichte der altchristl. Litteratur 115 ff.; II, 593 ff.
6) Lehrbuch der histor. krit. Einl., S. 491.
7) Geschichte der altchristl. Litteratur, S. 35.

die, in nicht weniger als elf Rezensionen teils vollständig, teils bruchstückweis vorliegend, den Namen des Thomas, wie jenes erste Bruchstück, führen oder sich, wie das zweite, durch ihren Inhalt als Thomasschriften kundgeben. Doch fehlt ihnen nicht nur die Bezeichnung „Evangelium", sondern überhaupt ein gemeinsamer Titel. Dazu können sie nicht einmal als Varianten derselben einen Schrift im eigentlichen Sinne gelten, so sehr weichen sie sowohl im Wortlaut als Inhalt voneinander ab.

Wir teilen sie nach ihrem äußeren Bestand in zwei Gruppen. Zu der einen zählen wir die allein den Knabengeschichten Jesus' gewidmeten Schriften, zu der anderen die diese in ihren sonstigen Kindheitsgeschichten enthaltenden. Der ersteren gehören an die von Tischendorf evangelium Thomae gr. A genannte, dem cod. bonon. des 15. und dem cod. dresd. des 16. Jahrhunderts entnommene Rezension [1]), die des cod. vatopaed. aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, die wir freilich nur aus der Beschreibung von Lipsius [2]) kennen, das Fragment des cod. paris. des 15. Jahrhunderts [3]) und die des cod. vindebon. aus unbestimmter Zeit [4]), die von Tischendorf evangelium Thomae gr. B bezeichnete Rezension des cod. sinait. aus dem 14. oder 15. Jahrhundert [5]), und die syrische Übersetzung der Kindheit unseres Herrn Jesu aus dem 6. Jahrhundert [6]), der letzteren die von Tischendorf evangelium Thomae latinum genannte Schrift des cod. vat. aus unbestimmter Zeit [7]), Pseudo Matthaei evangelium c. 36—42 [8]) und das evangelium infantiae salvatoris arabicum c. 26—53 [9]).

1) Tischendorf, Ev. apocr., p. 140 sqq.

2) Die apokryphen Apostelgeschichten. Braunschweig 1890. Ergänzungsheft S. 24.

3) Fabricius, Cod. apocryph., p. 159 sqq.

4) Tischendorf, p. 140 sq.

5) Ibid. p. 158 sqq.

6) Wright, Contributions to the apocryph. litterature of the N. T. Lond. 1845, fol. 12—16, engl. 674.

7) Tischendorf, p. 167 sqq.

8) Ibid. p. 93 sqq.

9) Tischendorf, p. 200 sqq.

In der ersten Gruppe genießen A und B den Vorzug, die allein voll erhaltenen zu sein, während das Fragment des cod. vind. außer dem Vorwort nicht einmal das 1. Kapitel voll besitzt und das des cod. par. mitten in der ihm allein von den griechischen Rezensionen eigenen Geschichte vom Färber abbricht, nachdem es mit diesen nur die ersten sechs vorangehenden Kapitel geteilt hat. Ebenso ist die syrische Übersetzung nicht voll erhalten, sofern ihr das Vorwort gebricht, und entgegen der irrigen Annahme Tischendorfs [1]) ein vermutlich unvollständiger Titel am Ende erscheint. Von allen diesen Rezensionen zeichnet sich A dadurch aus, daß es in den zwei benannten Handschriften überliefert ist, die einander so nahe stehen, daß sie sich höchstens in einzelnen Wörtern unterscheiden, weshalb sie nach Thilos [2]) Dafürhalten aus derselben Quelle geflossen sein müssen.

Dieser Übereinstimmung aber steht die zum Teil starke Diskrepanz mit allen übrigen, und daß wir es gleich sagen, mit denen der zweiten Gruppe gegenüber, und äußert sich, wie schon bemerkt, nicht bloß in bezug auf den Wortlaut, sondern auch auf den Inhalt, und auf den letzteren so sehr, daß bald ein Weniger, bald ein Mehr zutage tritt.

A am nächsten stehen das kurze Fragment des cod. vind. und das längere des cod. par. Aber schon der Wortlaut des Titels und des Vorworts weicht voneinander ab. Fast einmütig in bezug auf den ersteren geben beide ebenso dem letzteren eine andere Gestalt, wenn auch mit uneinstimmiger Wortstellung, cod. par. noch mit einem besonderen Ortszusatz [3]). In der ersten Erzählung vom Teiche- und Sperlingmachen A c. 2 begegnen sich dafür alle drei wieder fast bis zum Wortlaut, doch mit selbständiger Wortstellung und Satzverbindung. Die Abweichung von A bildet allein der Regen, den cod. par. außerdem noch beendet sein läßt. Leider geht cod. vind. nicht bis zum Ende der Erzählung mit, sondern bricht mit der Formung der Sperlinge ab. Die

1) p. 140.
2) L. c. LXXVIII.
3) Tischendorf, p. 140.

folgende Erzählung vom Sohne des Schriftgelehrten Annas A c. 3 ſtimmt neben kleinerer Abweichung mit der des cod. par. überein, entbehrt aber deſſen Zuſatz von der Wiedererweckung des zur Strafe verdorrten jungen Annas. Das Gleiche iſt mit der Geſchichte vom anrennenden Knaben A c. 4. 5, nur daß hier faſt völlige Wortübereinſtimmung bis zum Ende herrſcht. Die Erzählung vom Zakchaios A c. 6—8 hat im Anfang denſelben Wortlaut mit cod. par., alsdann wird von dieſem berichtet, was dem Inhalt nach mit der Geſchichte vom dritten Lehrer übereinkommt, um daran das ſchon genannte Schlußfragment vom Färber zu fügen.

Iſt bei den drei Genannten eine gewiſſe Familienähnlichkeit nicht zu verkennen, ſo zeigt der Vergleich mit B ein weſentlich anderes Bild. Schon äußerlich betrachtet, hat es, obgleich ein Ganzes wie A, von deſſen 15 Erzählungen nur 8. Ihm fehlen die von der Wundererntе, vom 2. und 3. Lehrer, von Jakobs Heilung, vom wiedererweckten Säugling und Bauarbeiter wie vom 12jährigen Jeſus. Sein Vorwort kommt zwar dem Wortlaute nach dem des cod. par. am nächſten, ſeine Angabe aber vom leiblichen Umhertreiben Jeſus' in Nazareth, wie das hier ſchon genannte 5. Lebensjahr, bezeugen ſeinen Unterſchied von allen dreien. Ebenſo unterſcheidet es ſich wörtlich wie inhaltlich in dem Berichte vom Teiche- und Sperlingmachen B c. 2 u. 3, indem es dieſen unterbricht durch Zwiſchenſchiebung der Geſchichte von Annas' Sohne, und daß es den Ankläger wegen des Sperlingmachens am Sabbath einen Knaben ſtatt des erwachſenen Juden ſein läßt. Die Geſchichte vom anrennenden Knaben B c. 4. 5 nähert ſich zwar zum Teil wörtlich der A's und des cod. par., aber aus dem anrennenden iſt ein mit einem Steine werfender Knabe geworden, und die Geſchichte von der Erblindung der Ankläger trotz Beibehaltung der tätlichen Rüge Joſephs fortgefallen. Die Geſchichte vom Zakchaios entfernt ſich trotz aller inneren Verwandtſchaft und ſprachlichen Annäherung gleich ſehr von A wie vom cod. par. Nicht nur daß der Knabe Jeſus als von Joſeph zu Zakchaios gebracht erſcheint, während dieſer dort der um ihn bittende bleibt, tritt hier das ganz Neue ein, daß der Schüler beide von ſeiner

Ewigkeit, seinem Wissen von ihrer Zukunft und seinem kommenden Kreuze unterrichtet. Das Übrige kann dafür annähernd als ein kurzer Auszug aus A angesehen werden. Der Sinn der Geschichte von dem vom Dache gestürzten Knaben B c. 8 ist der gleiche wie bei A, doch nicht der Wortlaut. Neu erscheint, daß einer der mitspielenden Knaben den Fall des Herabgestürzten auf dem Gewissen hat, und ausgelassen ist das Verhalten der Alten am Ende. Der verunglückte Holzspalter B c. 9 erfährt bei mehrfach gleichem Wortlaut dem Sinne nach dieselbe Behandlung wie bei A, nur daß er hier dem Tode nahe, dort bereits gestorben war. Bei fast völlig selbständigem Wortlaut enthält die Geschichte vom Wasser im Pallium B c. 10 denselben Sinn wie bei A, bloß daß ersteres das Füllen des Palliums anschaulich erzählt, zum Schlusse aber das Behalten des Faktums durch Maria entbehrt. Die Geschichte vom Wunderruhebette, mit der B c. 11 schließt, berichtet zwar dasselbe wie die A c. 13, aber nicht nur mit eigenen Worten, sondern auch umständlicher. Es wird nur nicht erzählt, daß Joseph zu dieser Zeit Pflüge und Joche gemacht habe, aber wohl hinzugesetzt, daß dieser das geschehene Wunder Maria mitgeteilt, und daß letztere darob den Sohn mit dem Vater und hl. Geiste gepriesen habe.

Wie B von A und dem cod. par., so weicht in noch erhöhtem Maße der Syrer von allen ab. Bei aller zum Teil wörtlichen Annäherung zeigt er in nicht weniger als 28 Stellen, sowohl in Worten als ganzen Sätzen eine völlige Eigenart, und wie er Titel und Vorwort entbehrt, so fehlen ihm auch die Geschichten vom Holzspalter, vom wiedererweckten Säugling und Bauarbeiter. Und wenn er auch bis zur Geschichte vom herabgestürzten Knaben die Ausführlichkeit der andern teilt, sie zum Teil sogar übertrifft, so gibt er von den andern, mit Ausnahme der vom 12jährigen Jesus, mehr oder weniger nur Abrisse. Von den einzelnen Geschichten scheint sich die erste der A's und des cod. par. am meisten wörtlich anzupassen, jedoch werden deren Sperlinge zu allgemeinen Vögeln, nur statt der Juden am Ende erscheint ein Pharisäer als Berichterstatter an seine Freunde. Die Erzählung von Annas' Sohn kürzt den Bericht der anderen und

läßt es bei dem Vertrocknen des kleinen Missetäters bewenden. Dafür ist die Geschichte vom anrennenden Knaben ziemlich genau die A's, nur der Schluß enthält das ihm allein eigene Wort von den Kindern der Schlafkammer. Dagegen ist in der Geschichte von Zakchaios kaum noch eine Spur von A und B zu erkennen. Er allein läßt Zakchaios vom „gottlosen Knaben" Jesus sprechen. Das dem Unterrichte bei B Vorangeschickte nimmt ein wesentlich anderes Gesicht an. Der Unterricht selber hat nichts mit dem bei A und B gemein und der Schlag, den erst der zweite Lehrer erteilt, fällt hier schon. Die Geschichte von dem abgestürzten Knaben stimmt dagegen bis auf den Sabbath, an dem sie geschehen sein soll, ganz mit der bei A überein. Das gleiche ist es mit der vom Wasser im Pallium, aber auch hier fehlt, wie bei B, das Behalten Marias. Die folgende von der Wunderernte erscheint als kurzer Auszug von der A's, und ähnlich verhält es sich mit dem Wunderruhebette, nur daß die Pflüge und Joche Josephs nicht vergessen sind, sogar als neues die Länge des Bettes auf 6 Ellen angegeben und die ganze Handlung auf Jesus allein übertragen wird. Bei der etwas weitläufiger geratenen Erzählung vom zweiten Lehrer stimmt der Eingang fast bis zum Wortlaut mit A, in dem anders gestalteten Fortgang, der an Iren. 1. 20 erinnert, ist nur die Antwort Jesus' in Bezug auf die Buchstaben α und β, bei ihm jedoch ℵ und ב, wörtlich enthalten. Dafür gibt das andere genau den Sinn A's wieder. Ein um so kürzerer Auszug von A ist die Erzählung vom dritten Lehrer, eine bloße Inhaltsangabe. In der Heilungsgeschichte Jakobs stimmt zunächst der Eingang wörtlich mit A, sofort aber werden Jakob und Jesus zu Holzsammlern gemacht, nur der Schlangenbiß erwähnt, statt des Blasens der Bißwunde auch noch einer Handerhebung Jesus' gedacht und einfach mit der Heilung geschlossen. Bei kleinen Abweichungen endlich gibt die Geschichte vom 12jährigen Jesus die A's fast wortgetreu wieder.

Die zweite Gruppe verhält sich in gewissem Sinne der ersteren gegenüber, gleich deren letztem Gliede, insgesamt als Übersetzung, das ev. Thom. lat. und Pseudomt. in lateinischer, das

ev. inf. salv. arab. in arabiſcher Sprache, doch ſo, daß erſteres dies ausdrücklich unter dem Namen des Thomas iſt, und es außerdem durch Überſetzungsfehler, wie quod in primo cap., c. 4, und durch zweimaliges „stetit“ [1]), c. 7 und 15, bewährt, die beiden anderen aber im Vergleich mit der erſten Gruppe und dieſem ſich als ſolche erweiſen. Auch das iſt das Bezeichnende dieſer zwei, daß ſie bei größerer Freiheit in der Darſtellung im Vergleich zur erſten Gruppe und zum ev. Thom. lat. ein Mehr von 8 Erzählungen, diejenige vom Färber des cod. par. mit eingeſchloſſen, bieten. Doch beſitzen ſie dies Mehr nur ſo, daß jede der beiden Schriften die Hälfte von ihm hat und daß ihm im Vergleich mit A ein Minus gegenüberſteht, das bei Pseudomt. die Erzählungen vom Holzſpalter, Säugling und Bauarbeiter, im ev. inf. salv. arab. die vom Holzſpalter, von der Wunderernte, vom dritten Lehrer, vom Säugling und vom Bauarbeiter umfaßt, während im ev. Thom. lat. nur die letztere Erzählung fehlt.

Was aber die Schriften im einzelnen anlangt, ſo iſt zunächſt vom Ev. Thom. lat. zu ſagen, daß wir es nur aus der von Tiſchendorf entdeckten vatik. Hdſchr. kennen, während die des collegium Mertonense nur ihrem Titel: Thomas Jsmaelita (!) de infantia Christi imperf. nach bekannt iſt, und daß von dem höchſt wichtig ſcheinenden Membranpalimpſeſt der kaiſerl. Wiener Bibliothek Tiſchendorf [2]) einer Augenkrankheit wegen bloß ein paar Stellen ausgeſchrieben hat, die völlig verſchieden von denen des cod. vatic. lauten, ſodaß eine durchaus andere Rezenſion vorzuliegen ſcheint. Sein Eingang, c. 4, nach dem kurzen Bericht über den Aufenthalt in Ägypten, c. 1—3, deckt ſich zwar mit keiner der griechiſchen Rezenſionen, gibt aber ihren Sinn wieder. Auch die Geſchichte desſelben Kapitels vom Teiche- und Sperlingmachen

1) Es ſei bei dieſer Gelegenheit geſtattet, denſelben Fehler, zu dem die lateiniſche und deutſche Überſetzung verleitete, Quelle 237 zu korrigieren. ἔστη Protevang. 4, 4 muß außerdem mit: „ſie hatte ſich geſtellt“, überſetzt werden. Übrigens begegnet derſelbe Fehler z. B. Vulg. Mt. 27, 11. Luk. 6, 17. 21, 36. Joh. 20, 9. Apg. 10, 20.

2) L. c. LXIV.

ſtimmt mit keiner von dieſen völlig überein, da ſie nicht von einem Waſſerlauf, ſondern von einem Regen, und gar einem ſchrecklichen, ſpricht, die dabei gegenwärtigen Judenknaben ſämtlich zu Anzeigern des Sabbathbruches macht und die Sperlinge mit etwas erweiterten Worten in die Lüfte begleitet und ſie dort Gott loben läßt, an des Annas' Sohn Stelle einen Phariſäer mit einem Olivenzweig ſetzt und ihn aus dem Munde Jeſus' mit noch ſchlimmeren Namen belegt werden läßt. Im ganzen aber ſteht ſie der von A am nächſten. Das Gleiche iſt mit der Erzählung vom anrennenden Knaben, c. 5, der Fall und von den hier noch geringen Abweichungen nur die letzte bemerkenswerter, daß Jeſus ſein Sein vor Joſeph behauptet. Abweichend von allen und doch mit allen ſich berührend, verhält ſich die Geſchichte von Zakchaios, c. 6. Während ſich ihr Eingang faſt wörtlich mit dem A's deckt, kommt die Fortſetzung der des Syrers am nächſten, beim eigentlichen Unterricht aber tritt das ihm allein Eigentümliche ein, daß Zakchaios ſeinen Schüler dem Lehrer Levi übergibt, der ihn, wie der Zakchaios des Syrers, auch ſchlägt, aber unter weſentlich anderen Umſtänden, worauf ſeltſamerweiſe dieſer wieder auftritt und eine ähnliche Belehrung über den erſten Buchſtaben erhält wie in A. Ebenſo iſt die Wirkung dieſer auf Zakchaios zum Teil wörtlich dieſelbe wie in A, nicht minder der Bericht über die Zuſchauer. Die Erzählung vom herabgeſtürzten Knaben geht zum Teil ebenſo wörtlich auf der Spur von A. Dasſelbe tut die vom Holzhauer, c. 8, nur glaubt das Volk am Ende, daß der kleine Wundertäter Gott ſelber ſei. Die Geſchichte vom Waſſer im Pallium ſtimmt wenigſtens mit A, bloß das Gebet Marias am Ende iſt Alleinbeſitz. Die Geſchichte von der Wunderernte, c. 10, verhält ſich ebenſo, nur daß die Altersangabe am Ende A's an den Anfang der nächſten Geſchichte gerückt ſcheint. Die Erzählung von dem Wunderruhebett, c. 11, tut das gleiche mit kaum nennenswerter Abweichung, ganz wie die folgende vom zweiten Lehrer, c. 12, höchſtens daß hier der dort von dieſem in Ausſicht geſtellte Unterricht im Griechiſchen und Hebräiſchen auf Befragen Joſephs feſtgeſetzt wird und daß der Lehrer den klugen Lehrling gerne aufnimmt, während er ſich dort,

von dem vorangegangenen Versuche wissend, fürchtet. Die Übereinstimmung mit A ist beim dritten Lehrer fast eine wörtliche, dann aber wird gegen jenes die Aufforderung des Lehrers zum Weiterlehren des Knaben hinzugefügt, um am Ende wieder wörtlich mit A zu gehen. Die Geschichte von Jakobs Heilung, c. 14, erlaubt sich nur die Abweichung von A, daß dieser vom Viperbisse wie tot war und diese, statt zu zerreißen, einfach tot ist. Die Geschichte vom wiedererweckten Säuglinge könnte als einfache Wiedergabe A's gelten, wäre nicht eine kleine Kürzung zu Anfang, die Auslassung der letzten Worte an den Säugling und die etwas andere Wendung am Schlusse namhaft zu machen. Dafür aber läßt unser Evg., wie die Geschichte vom Bauarbeiter, so die vom 12jährigen aus und begnügt sich statt letzterer mit der fast wortgetreuen Wiedergabe dessen, was A und der Syrer ihr angehängt haben von der Unterredung der Pharisäer und Schriftgelehrten mit Maria und dem, was dieser folgt. Der Schluß endlich gehört ihm von allen Rezensionen allein und ist um so bedeutsamer, als er, um mit Zahn[1]) zu reden, ein direktes Zeugnis dafür zu bieten scheint, daß unsere Texte des Thomasevangeliums aus einem ausführlichen „Urtexte exzerpiert sind."

Das Pseudo-Matthaei Evangelium, das wir nun charakterisieren müssen, bietet seiner Überlieferung nach dieselbe Merkwürdigkeit wie das eben behandelte, nur in noch größerer und für uns kontrollierbarerer Ausdehnung. Wir besitzen von ihm vier verschiedene Handschriften, die des cod. vatic., von Tischendorf mit A bezeichnet, die des cod. Laurent. (B), des cod. par. N. 5559 aus dem 14. Jahrh. (C) und die des cod. par. N. 1652 aus dem 16. Jahrh. (D). Von diesen unterschieden sich B und D so wesentlich von A und C, daß sie teilweise als ganz andere Darstellungen erscheinen. Dabei gehen sie unter sich erheblich auseinander, daß man im Grunde von drei Rezensionen des Pseudomt. reden muß. Sie alle drei aber unterscheiden sich von den bisher behandelten Rezensionen des Thomasevangeliums

1) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 770.

dadurch, daß sie in ihrer Gesamtjugendgeschichte Jesus', die der Mutter mit inbegriffen, die Knabengeschichten ebenso ohne Nennung des Namens Thomas erzählen, wie sie es mit der dem Proter. entnommenen Geschichte tun. Die selbständige Behandlung dieser läßt dabei ermessen, daß auch die Thomasgeschichten nicht in ihrer eigenen Gestalt anzutreffen sein werden. Wir haben mindestens einen Maßstab dazu an den von ihm gemachten Ortsangaben, von denen die bisher genannten nichts wissen. Deutlich aber zeigt es sich schon in der ersten Geschichte vom Teiche- und Sperlingmachen, c. 26—28. Nicht nur, daß diese in das 4., bei D allerdings in das 5. Lebensjahr, und an den Jordan, nach B ans Meeresufer verlegt wird, so ist auch das Zerstören der Teiche zwar wie im cod. sin. (griechisch B) vor die Sperlingfabrikation gelegt, aber darnach hinter dieser wiederholt, so daß zwei Knaben getötet werden, von denen der erste wie im cod. paris. wieder lebendig gemacht wird. Außerdem erzählt D diese Geschichte mit kleinen Abänderungen zweimal. Auch die Geschichte vom anrennenden Knaben, c. 29, stimmt nur im Anfang mit den übrigen Rezensionen überein, aber nicht nur, daß darin die Erblindung der Tadler samt der Rüge Josephs weggelassen ist, so wird auch der getötete Knabe von Jesus durch Aufhebung am Ohr wieder lebendig gemacht, an dem dieser selber von Joseph bei den übrigen gerupft worden war. In der Geschichte vom Zakchaios, c. 30. 31, vollzieht sich eine wunderliche Mischung aller vorher genannten Rezensionen, doch mit besonderer Neigung zum ev. Thom. lat., dessen Levi hier den Schüler mit der virga storatina auf den Kopf schlägt. Nicht minder weichen hierbei B und D unter sich und von A erheblich ab, zumal B die Geschichte des zweiten Lehrers vor der des ersteren bringt. Die Erzählung von dem abgestürzten Knaben, c. 32, ausdrücklich nach Nazareth und übereinstimmend mit dem Syrer auf den Sabbath verlegt, wie auch mit dem griechischen B gleich in bezug auf die Ursache des Hinabstürzens, unterscheidet sich ebenso von allen durch die Herbeiziehung von Joseph und Maria als Angerufene der Eltern des Abgestürzten und Maria als Veranlasserin der Bezeugung der Unschuld ihres Sohnes. Gleich

dem Syrer die Geschichte vom Holzspalter auslassend, berichtet unser ev., c. 33, das Wunder vom Wasser im Pallium im ganzen zwar entsprechend dem der anderen, doch so, daß einer der mitgehenden Knaben mutwillig die hydria zerbricht und Jesus soviel Wasser ins Pallium füllt, als in dieser war. Dabei ist die Bewahrung des Wunders im Herzen der Maria nach dem griechischen A beibehalten, nach B dagegen wird die hydria von einer zuerst ausgeschickten puella Marias zerbrochen, wonach Jesus sein Wunder tut und zugleich die hydria wieder ganz macht, während D die Geschichte genau nach dem ev. Thom. lat. erzählt. Die Wunderernte c. 34 wird vollständig mit Auslassung Josephs und Verwandlung der 100 in 3 Kor. dem griechischen A und dem ev. Thom. lat. nacherzählt, indes D das letztere wörtlich wiedergibt, B aber die Erzählung ins 15. Lebensjahr Jesus' verlegt und teilweise seinem A, teilweise den anderen folgt. Hieran schließt sich c. 35. 36 die unserem Evangelium eigentümliche Geschichte von der Löwin und ihren Jungen, die aber sein B entbehrt. Die Geschichte vom Wunderbette c. 27 wird zwar im Eingang genau nach dem griechischen A und dem ev. Thom. lat. erzählt, auch die 6 Ellen des Syrers fehlen nicht, alsdann aber ein „puer" Josephs als Verfehler des richtigen Maßes eingeschoben und die Sache erweiternd zu Ende geführt. Während nun D ungefähr das Gleiche berichtet, setzt B an Stelle Josephs sein „quidam architector lignifaber" und läßt diesen am Ende Jesus als den Messias erkennen. Hiernach aber folgt in diesem cod. allein von allen die Erzählung vom Sitzen Jesus' auf Sonnenstrahlen. Die Geschichte vom 2. Lehrer c. 38 deckt sich dem Inhalte nach zwar einigermaßen mit den übrigen, hat aber die Eigentümlichkeit, die Veranlassung zu diesem Unterricht auf das hierum bittende Volk zu schieben, den Unterricht nach der Weise des uns unbekannten ev. Leucii im cod. oxon. [1]) zu gestalten und am Ende die Bedenken Josephs durch Maria zu beschwichtigen. B setzt an Stelle des Volkes die Obersten und

1) Fabricius l. c. I, 335. Thilo l. c. CVII. Tischendorf, p. 176.

Prieſter und erzählt das Übrige einigermaßen ähnlich, während D dem ev. Thom. lat. nacherzählt. Die Geſchichte vom 3. Lehrer c. 39 deckt ſich bei abweichender Einleitung, in der die Juden Veranlaſſer des Unterrichts ſind, am meiſten mit dem ev. Thom lat., nur läßt ſie den 2. Lehrer nicht wieder erweckt werden. Cod. B ſcheint ſie nicht zu kennen, D aber kommt ziemlich wörtlich auf das ev. Thom. lat. heraus. Alsdann folgt die Psdmt. allein eigene Geſchichte vom wiedererweckten Joſeph II, c. 40, die D ähnlich wiedergibt, B aber nicht kennt. Es ſetzt vielmehr an ihre Stelle eine Reihe aus den kanoniſchen Evangelien zurechtgemachter Geſchichten. Die daran ſich ſchließende Geſchichte von Jakob ſtimmt inhaltlich genau mit der der übrigen Rezenſionen überein, nur daß hier Jakob Gemüſe holen ſoll. Von B ähnlich wiedergegeben, wird ſie von D dagegen unter dem Namen Joſephs erzählt. Die ihr ſonſt folgende vom erweckten Säuglinge bietet nur B ziemlich genau nach dem ev. Thom. lat. Es ſchließt aber unſer Evangelium mit dem ihm allein gehörenden Bericht vom „convivium" Joſephs, das auch D noch bewahrt, B aber ausgelaſſen hat.

Das ev. inf. salv. arab. endlich, das im Unterſchiede vom ev. Thom. lat. und Psdmt. ſeine Geſchichte von der Geburt Jeſus' an beginnt, zeichnet ſich vor allen übrigen dadurch aus, daß es ſeine dem Thomasbuch, gleich Psdmt. ohne Namennennung entnommenen Erzählungen bei völlig abweichender Reihenfolge ſämtlich im 7. Lebensjahre Jeſus' ſpielen läßt. Warum dieſe Ordnung gewählt iſt, wird ſchwer zu entſcheiden ſein, da innere Gründe kaum vorzuliegen ſcheinen. Die Vermutung, daß in ſeiner Vorlage eine Verſchiebung der Blätter ſtattgefunden haben könnte, da wenigſtens vier in der gewohnten Reihe auftreten, wird dadurch beeinträchtigt, daß die ihnen vorangehenden ſich keiner Reihe fügen. Für die, wenn auch nicht ausgeſprochene Zuſammenfaſſung unter das 7. Jahr aber könnte man verſucht ſein, an das Zitat Philoſoph. 5, 7 zu denken, da den dortigen Knaben von 7 Jahren entſprechend hier (c. 36) ausdrücklich die „aequales, qui ei aetate compares erant" genannt werden. Daß den arabiſchen Überſetzer nicht die Schuld an den genannten Abweichungen trifft, da-

für scheint die Bemerkung am Schlusse (c. 58) zu bürgen, daß er gibt, was er im Original gefunden. Dieses aber ist sicher nicht aus einer griechischen Vorlage übertragen, sondern hat, wie Tischendorf[1]) wahrscheinlich macht, aus einer syrischen Quelle geschöpft, ein Umweg, der schon durch den dazu nötigen langen Zeitraum die Gestalt dieses Evangeliums erklärlicher macht.

Gleich seine erste Erzählung (c. 36) vom Machen von Eseln, Ochsen, Vögeln und anderem Getier aus Lehm erweist sich als einer seiner gemeldeten Zusätze. Die ihr folgende vom Färber, c. 37, teilt zwar denselben Gegenstand mit der fragmentarischen des cod. par. c. 7, aber weder deren Wortlaut noch Gang, soweit er vorhanden ist. Die sich daran schließende Geschichte vom Thronsessel c. 37. 38 ergibt sich ebenso als eine freie Behandlung derjenigen vom Wunderruhebette der anderen Rezensionen. Ganz eigene Geschichten sind danach die von der Verwandlung der Spielgenossen in Böcke, c. 40, und die vom Königsspiel, c. 41. 42. Die von Jakob c. 43 entspricht dafür dem Inhalt der übrigen mit Ausnahme des Psdmt.: ebenso die vom abgestürzten Knaben c. 44, mit dem Unterschiede jedoch, daß der im Eingang nicht erwähnte Herabstürzer von dem Wiederbelebten als ὁ δεῖνα bezeichnet wird, was nebenbei deutlich eine ursprünglich griechische Vorlage vorauszusetzen scheint; auch der Bericht vom Wasser im Pallium c. 45 stimmt inhaltlich genau mit dem der übrigen Rezensionen überein. In der hieran angeschlossenen Erzählung vom Teiche- und Sperlingmachen c. 46 dagegen fehlt nicht nur der Bericht vom Reinmachen des Wassers, sondern Jesus macht auch nur einen Teich und besetzt dessen vier Seiten mit je drei Sperlingen. Dabei wird die Sabbathschändung von dem hinzukommenden Sohne des Annas gerügt, der die Teiche der übrigen Knaben zerstört, und als er auch den Jesu's zertritt, auf dessen Wort verdorrt. Auch die Geschichte vom anrennenden Knaben c. 47 erfährt die Abweichung, daß dieser Jesus zu Fall bringt. Die gar nach Jerusalem verlegte von Zakchaios c. 48 weicht aber sowohl in ihrem Ein- als Fortgang so sehr von den übrigen Rezensionen ab, daß sie bei aller Ähnlichkeit als eine völlig

1) L. c. Lsqq.

andere erscheint. Dafür ist die sofort folgende vom 2. Lehrer c. 39 inhaltlich dieselbe, wie die der anderen. Die Geschichte vom 12jährigen endlich c. 50—53 entfernt sich ebensoweit von der des Lc. als A's und des Syrers. Nicht allein, daß hier der 12jährige die Frage, wessen Sohn der Messias sei, erörtert wie Mt. 22, 41 ff., und die Frage an ihn, ob er Bücher gelesen habe, beantwortet; so wird auch eine Unterredung mit Astronomen und Medizinern bei dieser Gelegenheit berichtet, um endlich in den Schluß A's und des Syrers zu münden.

Erhärtet diese in Charakterisierung der einzelnen Schriften dargestellte Synopse, die wir gern, wenn es angegangen wäre, mit einer textlichen begleitet hätten, unsere einleitende Behauptung, daß allen diesen Schriftstücken unmöglich dieselbe Grundschrift vorgelegen haben könne, sie alle vielmehr, mit Ausnahme von Philosoph. 5. 8 und Irenäus 1, 20, von abgeleiteten Quellen gespeist erscheinen, so ist doch das allen Gemeinsame ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß eine Urschrift vorhanden gewesen sein muß, aus der sie durch viele zweite Hände hervorgegangen sind.

Diese das Thomasevangelium zu nennen, von dem Philosoph. 5. 7 zuerst die Rede ist, entspricht der seitherigen allgemeinen Annahme, und diese verdient unseres Erachtens um so mehr festgehalten zu werden, als außer den für sie geltend gemachten Gründen ein Blick auf die den Knabengeschichten Jesus' im ev. Thom. lat., Psdm. und ev. inf. salv. arab. vorangehenden Kindesgeschichten zu demselben Schlusse führt. Denn die voneinander gänzlich unabhängige Dreiheit dieser, wie die völlige Freiheit von dem in ihnen waltenden magischen und dämonischen Getriebe, die erstere auszeichnet, bekundet deren Einheit und Selbständigkeit, die wohl Kopieen, aber keine Rivalen zeugen kann. Anderseits ist zu erwägen, daß die Vielgestaltigkeit der Rezensionen, wie sie die weite Verbreitung eines alten Volksbuches voraussetzt, einen Prozeß von langer Hand bekundet, der nur aus einer uralten Quelle seinen Ausgang nehmen konnte.

Was aber die Verschiedenheit des Titels anbelangt, so ist doch, sofern man Thilos[1]) Grundsatz: „constat enim ejusmodi

1) L. c. LXXX, 18.

titulos non ab ipsis autoribus librorum profectos esse“ gelten läßt, zu erkennen, daß die Einführung der *παιδικά* in erster Person ein tatsächliches *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν* darstellt, dessen formeller Name überdies aus der kirchlichen Scheu der späteren Zeit unterdrückt erscheint. Denn ein Evangelium ohne Apostel- oder Apostelschülername war für sie keines. Unser Thomas aber ist weder Apostel noch Apostelschüler, sondern ein einfacher *Ἰσραηλίτης*, und wenngleich der Titel B's und der Anfang des c. 4 des ev. Thom. lat. vom Apostel sprechen, nicht nur, daß die übrigen von ihm schweigen, auch das Vorwort B's kennt nur den Israeliten Thomas, und der sicherlich echte, uralte Schluß des ev. Thom. lat. c. 16 läßt diesen als Augen- und Ohrenzeugen geschrieben haben und zwar gleich dem Protevangelisten offenbar nach Schluß des Geschehens. Er ist also um ein Menschenalter mindestens älter als der Knabe Jesus. Wir bestätigen damit die Darlegung Zahns [1]) im Gegensatz zu dem sie heftig befehdenden Harnack [2]), müssen aber darum entgegen beiden und ihren Vorgängern die Reihe der Zeugen für das Thomasevangelium um Origenes, Pistis Sophia, Eusebios, Kyrillos und Nikephoros kürzen, da diese nur den Apostel nennen, vorausgesetzt, daß sie nicht bereits um des Namens willen den Israeliten mit dem Apostel verwechselt haben, wie B und ev. Thom. lat.

Diese Tatsache aber, das meinen wir ebenso im Gegensatz zu der bisherigen Annahme betonen zu dürfen, bietet allein den Schlüssel zur Erklärung der vorliegenden Gestalt unserer Rezensionen und ihrer vorauszusetzenden Vorlagen gegenüber dem Thomasevangelium der Philosophumena. Denn die Behauptung, daß dieses Evang. gnostischen Ursprungs sei, weil es bei den Naassenern und Markosiern im Gebrauche war, und das von den ersteren angewendete Zitat einen „gnostischen Klang“ und darum von den Späteren eine katholische Redaktion erfahren habe, ist nach ihrer Voraussetzung wie nach ihrem Schlusse irrig. Gestattet doch auch der Gebrauch einer Schrift in gnostischen Kreisen, wie schon Zahn [3]) bemerkt,

1) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 771.
2) Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 593.
3) A. a. O. S. 772.

keinen Beweis ihrer gnostischen Abkunft, zumal verschiedene gnostische Sekten dabei beteiligt sind. Ebenso beruht der „gnostische Klang", wie sich später zeigen soll, auf Mißverständnis vielleicht schon der Naassener, jedenfalls des Hippolytos, und verbietet sich darum eine katholische Redaktion von selber, so erscheint sie auch durch die nicht aus katholischen Gründen erzeugte Vielgestaltigkeit der Rezensionen ausgeschlossen. Vielmehr zeigt das verschiedene Verfahren der einzelnen Rezensionen in der Aufnahme und sogar in der Behandlung der einzelnen Geschichten, daß das Fehlen eines autoritativen Namens des Verfassers die Selbständigkeit der Redaktoren begünstigte. Man glaubte nach eigenem Geschmack und Verständnis das Dargebotene eines Laienverfassers korrigieren zu dürfen. Daher konnte die Geschichte vom Färber schon in einer griechischen Rezension Aufnahme finden, die ihr die anderen ebenso versagten, wie den übrigen der lateinischen und arabischen Rezensionen. Daher das Fehlen von Geschichten A's in B und sonst. Daher eine Geschichte wie die des Zakchaios in dieser auffälligen Variation. Was den Ausschlag gab, war sicherlich nicht der Kirchen-, sondern der größere oder geringere Wunderglaube des Redaktors, und wo der nicht in Anschlag zu bringen ist, das gemeinsame Nichtverständnis wie bei jenem Zitate der Philosophumena und den vermutlich es einschließenden Erzählungen aus dem 7. Jahre, ganz und mit noch größerer Freiheit, wie es in der sogen. Synopsis des Athanasios [1]) von den Antilegomena des Neuen Testam. heißt: ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. Dieselbe Willkür offenbart sich auch in der Ergänzung der Thomasgeschichten mit der Erzählung vom 12jährigen Jesus. Denn daß diese ihrem Geiste und ihrem Schluße nach nicht zu ihnen gehört, und der unvermittelte Absprung vom 8. auf das 12. Jahr dies bestätigt, haben wir bereits früher darzutun versucht [2]), und wird durch das Fehlen in den anderen Rezensionen beglaubigt. Es ist deshalb ein Versehen Harnacks [3]), wenn er annimmt, daß die Geschichte vom 12jährigen

1) Zahn a. a. O. II, 317.
2) Quelle der kanon. Kindheitsgeschichte Jesus'. S. 114.
3) A. a. O. I, 16; II, 774.

zugleich mit dem apokryphen Herrenworte: *πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων καὶ οὐκ ἔσχον ἐροῦντα* von den Markosiern in derselben gelesen worden sei, in der auch die Alphabetgeschichte steht. Diese letztere wird Iren. 1, 20. 1 ausdrücklich gesondert von dem angeführt, betreffs dessen er schreibt: *ἕνια δὲ καὶ τῶν ἐν εὐαγγελίῳ κειμένων εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσιν* 20, 3 und betrifft auch Stellen dieses *εὐαγγέλιον*, die nichts mit der Kindheitsgeschichte zu tun haben, sodaß Hilgenfeld [1]) jenes Herrenwort mit einem „fortasse" dem Ägypterevangelium zuweisen zu dürfen glaubt.

Nun bezeugt freilich das Fehlen jenes Zitates der Philosoph. wie die Auslassung der Berichte vom 7. Jahre, wenigstens in den griechischen Rezensionen, trotz des bei Psdmt. und ev. inf. salv. arab. erscheinenden Überschusses unter den soeben angegebenen Umständen, daß das volle Thomasevangelium unwiderruflich verloren gegangen ist. Und dürfen wir unter dem soeben gemachten Vorbehalte annehmen, daß des Nikephoros *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν* dieses darstellt, so stehen hinter seinen 1300 Stichen unsere Rezensionen an Gesamtumfang erheblich zurück. Einen sicheren Anhalt gewährt dies allerdings nicht. Denn ist auch der Verfasser der Stichometrie hinter der Chronographie des Nikephoros wahrscheinlich ein Palästinenser vor 500, so hat ihm darum nicht ohne weiteres, wie Zahn [2]) annimmt, die Urgestalt des Thomasevangeliums vorgelegen, da auch der soviel kürzere cod. vindob. des ev. Thom. lat. aus dieser Zeit stammt. Harnacks [3]) Einwurf: „Übrigens kann die in der Stichometrie genannte Schrift auch eine uns nicht erhaltene purificierte Rezension sein", erscheint deshalb durchaus berechtigt, und es ist nicht undenkbar, daß das erhebliche Mehr der Nikephorischen Schrift auf Rechnung von so bedeutenden Einschüben kommt, wie wir sie deutlich z. B. in der Geschichte vom Zakchaios vor uns haben, und in den ungleichen Zutaten über das Verhalten der Zuschauer bei den einzelnen Wundern beobachten können. Jedenfalls aber ist ein an-

1) N. T. extra canonem. Lips. 1874. p. 47.
2) A. a. O. I, 511.
3) A. a. O. II, 595 Anm.

ſehnlicher Reſt des urſprünglichen Thomasevangeliums einſchließlich ſeines Philoſophumenenzitats in den uns erhaltenen Rezenſionen übrig geblieben, den wir zwar nicht wie eine beſchädigte antike Bildſäule zu ergänzen vermögen, aus dem wir aber den vollen Geiſt des Ganzen zu ergründen im ſtande ſein werden. Wir dürfen deshalb ſchon hier beanſtanden, was Harnack[1]) am Schluſſe ſeiner Beſprechung des Thomasevangeliums behauptet: „Aber welche Stoffe aus der vor uns liegenden, viel ſpäteren Rezenſion ſchon dem gnoſtiſchen Evangelium angehört, und wenn ſelbſt alle, in welcher Form ſie dort geſtanden haben, darüber wiſſen wir lediglich nichts. Ausbeutungen dieſer Stoffe, wie ſie in den katholiſchen Rezenſionen ſtehen, für die Zeit vor 180 ſind ſomit unſtatthaft." Denn müſſen wir gleich den Verluſt der urſprünglichen Form beklagen und beſitzen wir auch tatſächlich nur die „disjecta membra poetae", die Ganzheit des übrigen Stoffes iſt trotz ſeines Teilzuſtandes Gewähr dafür, daß ſein Geiſt uns über die Abſicht des Verfaſſers mit ſeinem urſprünglichen Werk Aufſchluß zu geben vermag.

II. Der nunmehr anzutretenden Unterſuchung des auf dieſe Weiſe feſtgeſtellten Gegenſtandes gereicht es zu nicht geringem Vorteil, daß wir allererſt ſeine nächſte Berührung mit dem Protevangelium nachzuweiſen vermögen. Bekanntes erleichtert Bekanntſchaft.

Mit Recht bemerkt nämlich Zahn[2]): „Wie eine Fortſetzung ſcheint das Thomasevangelium ſich an das Protevangelium anzuſchließen", obgleich er es ſeltſamerweiſe, wie Harnack, vor dieſem behandelt. Er begründet dies mit dem Hinweis darauf, daß in A 3 und allen anderen Rezenſionen, ausgenommen das ev. Thom. lat., der Schriftgelehrte Annas, von deſſen Sohn geredet wird, als eine bekannte Perſönlichkeit erſcheint, der ebenſo Protev. c. 15 gedacht iſt. Dieſe Bekanntſchaft geht auch daraus hervor, wie ebenfalls Zahn hervorhebt, daß dem Annas nicht, wie dem Zakchaios A c. 61 ein *ὀνόματι* vor-, oder fügen wir[3]) hinzu, wie

1) A. a. O. II, 595.
2) A. a. O. II, 779.
3) Quelle, S. 255 f.

dem Zenon A c. 9, 3, ein *σῦτω γὰρ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκαλεῖτο* nachgesetzt wird. Zudem zeigt sich der Sohn von der gleichen Feindseligkeit wie der Vater.

Aber gesetzt selbst, Thomas — wie Protevangelium — hätten ihr Wissen von Annas gemeinsam aus dem Ägypterevangelium geschöpft, wie wir seinerzeit zur Erwägung [1]) gaben, so ist darum doch die Bekanntschaft des ersteren mit dem letzteren zweifellos. Denn wir haben vor allem darauf hinzuweisen, daß der Katechet Zakchaios, indem er sich A 7, 3 *γέρων* nennt und 7, 2. 4 Joseph mit *ἀδελφέ* anredet, die Kenntnis von dem *πρεσβύτης* Joseph Protevgl. 9, 2 voraussetzt. Sodann bekundet sich eine gleiche Kenntnis von der ersten Ehe Josephs Protevgl. c. 9, 2, wenn A 16, 1 der Sohn Josephs Jakob zum Holzholen ausgesandt wird, und das *παιδίον Ἰησοῦς* als der offenbar jüngere ihm folgt. Nicht minder erinnert die Bemerkung A 13, 1, daß Joseph *τέκτων* war *καὶ ἐποίει ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄρτρα καὶ ζύγους*, an die Worte Josephs Protevgl. c. 9, 3 *ἀπέχομαι οἰκοδομῆσαι τὰς οἰκοδομάς μου*. Denn der Zimmermann von damals ist nun der Wagner, beides dem Begriffe des hebräischen *τέκτων* entsprechend, den diesmal ausdrücklich hervorzuheben um so mehr angezeigt war, als er im Protevangelium durch das Wort Josephs und das *σκέπαρνον* c. 9, 1 zuvor als solcher nur angedeutet war. Weiterhin ist Wert darauf zu legen, daß Maria Protevgl. 11, 1 eine *κάλπη* besitzt und ebenso A 11,1 von ihrer *ὑδρία* die Rede ist. Und wenn es in der Geschichte von dieser A 11, 2 von Maria heißt: *καὶ διετήρει ἐν αὐτῇ τὰ μυστήρια ἃ ἔβλεψεν αὐτὸν ποιοῦντα*, so steht dem Protevgl. 12, 2 *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος* gegenüber. Das will sagen, dies Vergessen der protevangelischen Maria ist so gründlich, daß nunmehr das harmlos staunende Merken auf die Wundertaten des Sohnes als Fortsetzung gelten kann. Ebenso aber setzt Joseph seine Unwissenheit trotz der Aufklärung des Engels Protevgl. 12, 2 hier fort. Wie er dort 17, 2 an Wehen Marias denkt, von ihrer *ἀσχημοσύνη* 17, 3 spricht, nach einer Amme

1) Quelle, 225 f.

ausgeht, vor dem Hohenprieſter verſtummt, 15, 4, obgleich er nichts deſtoweniger zu der Amme von der Empfängnis aus heiligem Geiſte ſpricht, 19, 1, ſo mißverſteht er hier den angeblichen Sohn bis zur tätlichen Rüge A 5, 2 und ſtaunt über ſeine Wunder A 13, 2, wie er für ſein Leben bangt A 14, 13. Einen weiteren Einheitspunkt beider Schriften bildet Bethlehem. Denn dieſes, nicht Nazareth, iſt der Ort der vorliegenden Knabengeſchichten. Dem widerſpricht zwar die ausdrückliche Angabe B 1 und ev. Thom. lat. 4, daß es Nazareth ſei, wir haben aber guten Grund, dies kirchlichem Anpaſſungsbeſtreben zuzuſchreiben, zumal wir mit der gleichen Zuverſicht behaupten dürfen, daß dieſelbe kirchliche Scheu A verboten hat, überhaupt einen Ort zu nennen, da es mit der Bezeichnung dieſes Ortes als κώμη 4, 2 verrät, daß nur Bethlehem gemeint ſein kann. Denn die πόλις Nazareth wird erſt zu Epiphanios Zeit κώμη genannt [1]), während die πόλις Bethlehem Luk. 2, 4 noch eine κώμη heißt, wie derſelbe Epiphanios berichtet [2]). Dem entſpricht, daß das ev. inf. salv. arab. 27 Bethlehem als den Ort der Knabenwunder nennt, trotzdem es c. 26 Mt. 2, 19 für Nazareth zitiert hatte; und daß Psdmt. 41 wenigſtens das Wunder an Jakob nach Bethlehem verlegt, wenn es geſtattet iſt, Tiſchendorf entgegen die verkehrte Lesart der Hdſchr.: „in civitatem Capharnaum, quae vocatur Bethleem“ mit „a civitate Capharnaum in civitatem quae vocatur Bethleem“ zu verbeſſern, da die heilige Familie c. 40 bereits nach Capharnaum gekommen war [3]). Hierzu kommt

1) Haer. 29, 6.

2) Haer. 51, 9.

3) Cod. B des Psdmt.. Tischendorf, p. 166 heißt es: „Post haec angelus domini accessit ad Joseph et ad Mariam matrem Jesu et dixit ad eos: accipite puerum, revertimini in terram Israel, defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri. Surrexerunt autem [et] venerunt Nazareth, ubi Joseph bona paterna habebat et possidebat. Et cum factus esse Jesus annorum septem, facta est tranquillitas in regno Herodis de omnibus, qui quaerebant animam pueri. Reversi in Bethleem morabantur ibi.“ Das iſt offenbar harmoniſtiſcher Ausgleich zwiſchen kanoniſcher und apokrypher Tradition und um ſo bedeutſamer, als ſchwerlich eine Kenntnis vom ev. inf. salv. arab. vorliegen kann. Für die ſieben Jahre

das entſcheidende Moment, daß nur Bethlehem gedacht ſein kann, wenn der ῥύαξ keine bloße Phantaſie ſein ſoll, den wenigſtens A 2, cod. paris. und fragment. vindob. nennen, während er im ev. inf. salv. arab. 46 als rivus aquae und beim Syrer als „Waſſerlauf" vorkommt; denn nur Bethlehem, aber nicht Nazareth, beſitzt einen Bach zu gewiſſen Zeiten [1]), eben jenen χείμαρρος τοῦ ποταμοῦ, den Joſeph Protev. 19, 2 ſah, und in dem wir deshalb einen neuen Berührungspunkt erblicken dürfen. Dies alles iſt nebenbeigeſagt ein Beweis dafür, daß die Geſchichte vom 12jährigen kein Beſtandteil des Thomasevangeliums ſein kann, denn von Bethlehem aus iſt eine 3tägige Reiſe nach Jeruſalem eine Unmöglichkeit, da es bekanntlich nur 2 Stunden von dieſem entfernt liegt. Ebenſo ſcheint es als eine Übereinſtimmung beider Evangelien, daß ihnen beiden Bethlehem nicht als Heimat Joſephs und Marias gilt. Im Protevangelium ziehen beide erſt von Jeruſalem aus dorthin, im Thomasevangelium droht ihnen Ausweiſung, weil ſie dort nicht heimatsberechtigt ſind. Das ſagt ausdrücklich cod. par. 4: οὐ δύνασαι μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ πόλει ἡμῶν, es liegt aber nicht minder in A 4, 3 οὐ δύνασαι μεθ' ἡμῶν ἐν τῇ κώμῃ, wie in des Syr. 3: „Du kannſt nicht mit uns wohnen in dieſem Dorfe" und in B's 4: ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. Weiterhin wird man einen Zuſammenhang zwiſchen beiden Evangelien nicht verkennen, wenn man das: ὅτι βασιλεὺς ἐγένετο μέγας τῷ Ἰσραήλ, Protev. 20, 4, dem Jeſus, der in modum regis pueros congregravit etc., ev. inf. arab. 51, gegenüberſtellt, und außerdem die paſſive Wundertat des Neugeborenen an Salome Protevgl. 26, 8 als Wurzel der aktiven des Knaben im Thomasbuch erkennen muß. Auch ſei nicht vergeſſen, daß ebenſo die καλιὰ στρουθίων Protevgl. 3, 1 ihr Abbild in den στρουθία ἴβ A 2, 1 gefunden, deren übereinſtimmende Bedeutung mit dieſer uns ſpäter beſchäftigen wird. Zuletzt aber ſei des in beiden Evangelien unverkennbar waltenden Doketismus gedacht.

---

aber könnte irgendwie ein Zuſammenhang mit der Tatianiſchen Evangelienharmonie, Bibl. patr. tom. I, pars II, p. 204 C, vorliegen.

1) Tobler, Bethlehem, S. 8.

Geht aus allem dem die deutliche Bekanntschaft des Thomasbuches mit dem Protevangelium hervor, so ist fürs andere unschwer zu zeigen, daß auch beider Geist sich vollkommen deckt. In bezug auf letzteres haben wir die Behauptung zu rechtfertigen gesucht, daß es unter dem Scheine christlichen Geistes heidnischen offenbare, nachdem wir zuvor den ihm seither zuerkannten judenchristlichen oder ebionitischen in Abrede gestellt hatten [1]). Das Gleiche ist für unser Evangelium zu bestreiten und zu behaupten: Auch hier will der Verfasser ein Jude sein, indem er sich ausdrücklich Ἰσραηλίτης nennt und jüdische Dinge zu erzählen vorgibt. Aber schon Zahn [2]) hat mit Recht bemerkt: „weder die Sprache noch der Anschauungskreis macht wahrscheinlich, daß er ein Jude ist", und Krüger [3]) hat noch unumwundener gesagt: „Der Verfasser gibt vor, Israelit zu sein, was durch Sprache und Inhalt ausgeschlossen ist". Und in der Tat, wir müssen gar nicht weit gehen, um dies bestätigt zu finden. Schon das erste Wunder verbürgt es. Das Sperlingmachen A 2 und sonst erscheint nicht blos als Sabbathbruch, sondern noch vielmehr als ein selbst für einen Judenknaben unmöglicher Verstoß gegen das Gebot Ex. 20, 4, nicht zu gedenken, daß das unkindliche Verhalten dabei gegen Joseph jüdisch ebenso unmöglich ist. Läßt doch der Syrer den Zakchaios über den Knaben sagen: „o wicked boy" [4]). Aber was in letzterem Falle jüdisch unmöglich ist, ist es in gleichem Maße christlich. Der Jesusknabe ist, derb gesagt, die Fratze des Christus der Evangelien, und Zahn [5]) hat vollkommen Recht mit seinem Worte: „das Charakterbild desselben ist geradezu gemein und abstoßend", einstimmig darin mit Harnack [6]). Der schlagendste Beweis, wiederum nebenbei gesagt, daß die so ganz anders geartete Geschichte vom 12jährigen keinen Teil an dem ursprünglichen Thomasbuche haben kann, wenn auch alles andere nicht wäre.

1) Quelle, 264 ff.
2) A. a. O. II. 772.
3) Geschichte der altchristlichen Litteratur, S. 36.
4) Wright, l. c., p. 7.
5) A. a. O. II, 773.
6) A. a. O. I, 16; II, 593.

Dieſem negativen Ergebnis entſpricht ein zweifellos poſitives. Rein heidniſches Gepräge tragen nämlich vor allem die Charakterzüge dieſes Jeſusknaben. Der Unkindlichkeit, der wir bereits gedacht, und die ſich gegen alle Erwachſene wendet, wie z. B. gegen Zakchaios und den 2. Lehrer A 6 u. 14, geſellt ſich die ungezügelte Rachſucht, der der Sohn Annas', der anrennende Knabe, die tadelnden Zuſchauer und der 2. Lehrer zum Opfer fallen. A 3, 2. 4, 1. 5, 1. 14, 2. Ein frommes Wort ſucht man ſo vergeblich bei ihm, wie bei ſeiner protevangeliſchen Mutter, wohl aber hören wir von ihm Worte der Verwünſchung, ebenda, ſehen ihn unwillig, A 3, 2. 5, 2, und ergrimmt, A 4, 1, wie ſeinen 2. Lehrer, A 14, 2, und ſeine unkindliche Überlegenheit ſchuldlos Unterlegenen ſchadenfreudig zu Gemüte führen, A 8, 2. 15, 4. Fühllos und feig läßt er ſeine Opfer liegen, A 3, 3. 14, 3, unbekümmert um das für die Seinen daraus entſtehende Ungemach, und ſpielt ruhig weiter, nachdem er den toten Säugling auferweckt hat, A 17, 2. Und dieſe unkindliche Figur vermag der Verfaſſer zu zeichnen, obwohl er für das wahre Kindliche ein Auge zu haben ſcheint, wenn er den wiedererweckten Säugling lächeln läßt, A 17, 1, und ſich ſo trefflich auf kindliche Spiele verſteht, wie das Teichmachen, das Spielen auf dem Söller und das Königsſpiel. Wir ſind deshalb veranlaßt, das Heidniſche in ſeiner Anſchauung nicht ſowohl ſeiner heidniſchen Auffaſſung des Kindlichen als ſeinem heidniſchen Gottesbegriff zur Laſt zu legen, da es ihm gilt, nicht ſo ſehr den Knaben darzuſtellen, als den Gott in dieſem ahnen zu laſſen.

Wie aber der Held der Geſchichten, ſo auch ſeine Zuſchauer. Nur ein Heide kann wie Zakchaios A 7, 2 ſagen: *τοῦτο τὸ παιδίον γηγενής οὐκ ἔστι, τοῖτο δύναται καὶ πῦρ δαμάσαι· τάχα τοῦτο πρὸ τῆς κοσμοποιΐας γεγεννημένον* oder wie 7, 4: *οἶτος τί ποτε μέγα ἐστὶν ἢ θεός ἢ ἄγγελος*, was ähnlich von der Menge A 17, 2 wiederholt wird, oder wie derſelbe 18, 2: *τοῦτο τὸ παιδίον οὐράνιόν ἐστιν*, auch wenn dazwiſchen ein chriſtlich klingendes Wort verlautbart, wie das: *ἀληθῶς πνεῦμα θεοῦ ἐνοικεῖ ἐν τῷ παιδίῳ τούτῳ* A 10, 2. Das gleiche, ſtarre, heidniſche Staunen ſpricht ſich in dem Worte A 4, 1 aus: *πόθεν τοῦτο τὸ παιδίον*

ἐγεννήθη, ὅτι πᾶν ῥῆμα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶν ἕτοιμον; das noch einmal voll Schrecken A 5, 2 und dann voll Staunen A 17, 2 laut wird und ſich in volles Entſetzen verwandelt, wenn es heißt: καὶ οἱ δεὶς ἀπὸ τότε ἐτόλμα παροργίσαι αὐτόν, ὅπως μὴ καταράσεται αὐτὸν καὶ ἔσται ἀνάπηρος A 8, 3, während nur die Eltern des wiedererweckten, herabgeſtürzten Knaben Gott preiſen und Jeſus huldigen, A 9, 3, und nur bei dem geheilten Holzſpalter tut letzteres auch die Menge, A 10, 2. Das Wunder am Ruhebette und beim Waſſer im Pallium werden gar mit den Küſſen Joſephs und Marias belohnt. A 11, 2. 13, 2.

Die Wunder endlich ſind der gleichen, rein heidniſchen Natur, denn ſie entbehren jeden ethiſchen Gehalt und bekunden ſich als leere Schauwunder, als Wunder ſouveränen Könnens und Wiſſens, ja wie beiſpielsweiſe beim Sperlingfliegenlaſſen, dem Ruhebette und dem Waſſer im Pallium, als bloße Zauberkunſtſtücke. In ihnen tritt der rein heidniſche Gottesbegriff des Verfaſſers, von dem wir ſprachen, unverhüllt zu tage. Solch ein Gott zermalmt unbarmherzig den Widerſacher, wie hier den Annasſohn, den anrennenden Knaben, den ſchlagenden Lehrer, ſchlägt murrende Gegner mit Blindheit, entblödet ſich nicht, mit ſuperiorem Wiſſen einen greiſen Lehrer ſchonungslos zu beſchämen, und, wo er Gutes ſchafft, geſchieht es im grunde nicht um des Guten, ſondern nur um des eigenen Ruhmes willen, ja gar aus Laune. Der vom Dache geſtürzte Knabe wird zur eigenen Ehrenrettung lebendig gemacht, dem geheilten Holzhauer und der Mutter des wiedererweckten Säuglings zugerufen: μνημόνευέ μου A 10, 2. 17, 1, und ſeine Laune beſchenkt großmütig die Armen A 12, 2. Ja, es iſt der volle heidniſche Götterknabe, der mutwillig in der Färberwerkſtätte ſein Weſen treibt. ev. inf. salv. arab. 37, der Knaben in Böcke verwandelt, ibid. 40, auf Sonnenſtrahlen ſitzt Psdmt. [1]), ſorglos mit Löwen verkehrt, Psdmt. 35, und ehrgeizig ſeine „simulacra asinorum, boum, avium aliorumque animalium“ belebt, ſie ſtehen oder fliegen, freſſen und trinken heißt, ev. inf. salv. arab. 36.

---

1) Tischendorf, p. 106.

Bedarf es aber wohl nicht mehr, um dem Thomasevangelium den gleichen heidnischen Geist mit dem Protevangelium vindiziert zu haben, so kann es zum dritten nicht auffallen, wenn wir die Heimat dieser heidnischen Auffassung dort suchen, wo wir sie nach unserer Untersuchung beim Protevangelium finden [1]). Dort in Ägypten sehen wir neben dem Gotte, der selbstherrlich seine Verehrer mit seinen Gaben beglückt, den Gott der unbändigen Rache, der erbarmungslos seinen Gegner niederschlägt, wie jeden ihm Widerwärtigen. Dort ist das Land der Zauberkünste, in dem selbst die Götter sich in Tiere verwandeln können. Dort allein auch der Typus eines Götterknaben, wie er in unserem Jesusknaben hier erscheint, Harpokrates.

Aber es sind noch andere gewichtige Dinge, die auf Ägypten deuten. So bliebe es für uns ein Rätsel, warum der Verf. gerade mit dem 5. Jahre Jesu seine παιδικά beginnt. Denn in den jüdischen Abschätzungsgesetzen kennt man nur ein Alter von 1—6, 6—20—60 Jahren und darüber [2]). Von Ägypten dagegen berichtet Erman [3]): „Auf die eigentliche Periode der Kindheit, die man im neuen Reiche mit dem 4. Jahre abschloß, folgt die Knabenzeit, die Zeit der Erziehung". Er stützt diese Behauptung auf die Inschrift des Oberpriesters des thebanischen Amun Bockenchons: „vier Jahre war ich ein weiser Kleiner (d. h. ein artiges Kind) und 12 Jahre blieb ich ein Knabe als Oberer des königlichen Stalles der Auferziehung [4])". Und wenn derselbe [5]) von „der staunenswerten Frühreife der heutigen ägyptischen Knaben" redet, so dient das gleicherweise zum Verständnis unseres Schriftstellers, da sie nach dem eben angeführten auch für seine Zeit gelten kann und uns begreiflich macht, warum er für seine Geschichten schon ein solches Alter wählen konnte. Ebenso ist das Stockregiment, das wir den zweiten Lehrer üben sehen, echt ägyptisch, da dort schon vor alters der Satz gilt, daß des Knaben

1) Quelle, S. 272 ff.
2) Hamburger Realencyklopädie I, 695.
3) Ägypten und ägypt. Leben im Altert. I, 238.
4) Brugsch, Ägypten, S. 275.
5) A. a. O. II, 443.

Ohren auf dem Rücken ſitzen. Auch der Name Zenon A, 9, 3, deſſen Bedeutung wir ſpäter würdigen werden, erweiſt ſich als ein bei ägyptiſchen Juden gebräuchlicher [1]). Mit anderem dürfen wir der ſpäteren Unterſuchung nicht vorgreifen, fügen deshalb hier nur noch das folgende hinzu. Haben wir vorhin die Möglichkeit ſetzen müſſen, daß Thomas- und Protevangelium die Figur des Schriftgelehrten Annas dem Ägypterevangelium verdanken könnten, ſo dürfen wir es mit Zahn [2]) wohl nicht gleichgültig finden, daß in derſelben Quellenſchrift der Naaſſener, in der das oben angeführte Zitat aus dem Thomasevangelium vorkommt, auch das Ägypterevangelium zitiert wird. Es iſt das um ſo wichtiger, wenn Theodoret [3]) Recht hat mit ſeiner Bemerkung: *ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ τοὺς Ὀφίτας, αἵρεσις δὲ αὕτη δυσεβεστάτη, Ναασσήνους ὀνομάζεσθαι.* Denn die Ophiten ſind bekanntlich ägyptiſchen Urſprungs. Ein Gleiches würde von dem obengenannten Zitat der Markoſier bei Irenäus zu behaupten ſein, wenn das dieſem nachfolgende apokryphiſche Herrenwort wirklich demſelben Ägypterevangelium angehören ſollte [4]). Eine andere Vermutung endlich ſei mit dem Hinweiſe auf die in unſerem Evangelium ſich unleugbar bezeugende Bekanntſchaft mit der Buddhalegende gewagt. Schon der Auguſtinereremit Georgius hat in ſeinem „alphabetum tibetanum“ [5]) darauf aufmerkſam gemacht, daß von dem tibetiſchen Xaca, d. i. Buddha, ein ähnliches erzählt wurde, wie von dem 5jährigen Jeſus bei Zakchaios [6]), aber nicht nur, daß ſich die gleiche oder doch ähnliche Geſchichte von Buddha in der nördlichen indiſchen Überlieferung

---

1) Hamburger a. a. O. II, 832 ff.

2) A. a. O. II, 768.

3) Quaest. XLIX in bl. IV Regg. vgl. Hippolyt. ed. Duncker et Schneidewin. S. 132.

4) S. oben S. 394.

5) Romae 1762, p. 33sqq.; vgl. auch Thilo a. a. O. S. 292, wo nur, wie bei dem ihm nachſchreibenden Hofmann, Leben Jeſu, S. 352, die Angabe praef. p. 34 irrig iſt.

6) Vgl. H. Kern, Der Buddhismus und ſeine Geſchichte in Indien, deutſch von H. Jakobs. Leipzig 1882.

findet [1]), es hat auch R. Seydel in seinem Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhalehre [2]) bekanntlich den freilich nicht unbestrittenen Nachweis von der Entlehnung buddhistischer Stoffe auf christlichem Gebiete geführt, doch leider die Apokryphen nur nebenbei berührt [3]). Daß aber unsere Geschichte wirklich von dorther entlehnt ist, verrät der Zug von der Anmaßung des zweiten Lehrers, die auch dem ersten nicht ganz fehlt. Denn dieses wird nicht nur in jener Buddhalegende hervorgehoben, sondern ist nach H. Kerns Bemerkung hierzu ein gewöhnlicher „kleiner Fehler" der indischen Lehrer, kann also dorthin nicht übertragen sein, wie die herkömmliche Annahme verlangt. Diese Bekanntschaft mit der Buddhalegende [4]) aber sind wir berechtigt, nach Ägypten, vorzugsweise nach Alexandrien zu verlegen. Denn wissen wir auch von indischen Gesandtschaften nach Rom, beispielsweise von der ersten des Königs Poros an Augustus, unter der sich auch ein frommer Buddhist fand [5]), so sind auch die Bezüge zu Alexandria um so größer

1) A. a. O. S. 41 f.

2) Leipzig 1872.

3) A. a. O. S. 150. Außerdem macht noch Beal, Romantic History of Buddha. Lond. 1875 in dieser seiner engl. Übersetzung der chinesischen Übersetzung des Lalita vistara, dessen Grundlage mindestens in das 1. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen soll, auf den Zusammenhang mit den „apocryphal gospels" aufmerksam. S. IX, Anm. 1; vgl. C. X, S. 67 ff.

4) Wir dürfen auch die Krischnalegende mit in Betracht ziehen, auf die ebenso der eingangs erwähnte Potter aufmerksam macht, S. 651 f., und erlauben uns dabei einen Nachtrag aus ihr zu dem ἐπελάθετο Protev. 12, 6 in Erwägung zu stellen. Von Krischna wird erzählt: „Einst klagten die Hirten über ihn, er habe alle geronnene Milch verzehrt. Er wollte sich nicht dazu bekennen und sagte, die Mutter möge sich überzeugen, daß er unschuldig sei. Dabei öffnete er seinen Mund, sie sah in den Schlund, und da erschien das ganze Weltall, Krischna saß in der Mitte, umgeben von allen Geschöpfen des Himmels und der Erde, die ihm ihre Ehrfurcht bezeugten. Die Mutter wollte sich nun zu seinen Füßen werfen, aber plötzlich hatte sie die Erscheinung vergessen, sie versicherte nun, sie finde keine Spur von geronnener Milch und nahm das Kind auf ihren Schoß." F. Nor, Populäre Mythologie. Stuttgart 1845, III. 48 f., vgl. Potter a. a. O., S. 651. Darf man auch hier eine Beziehung konstatieren?

5) Lassen, Indische Altertumskunde. Leipzig 1858. III, 60.

und nachhaltiger. Nicht nur, daß von Ägypten aus eine lebhafte direkte Handelsverbindung mit Indien bestand, so ist es auch Tatsache, daß sich schon seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert zahlreiche indische Kaufleute in Alexandrien niedergelassen hatten, um ihren Handel in die Westländer zu betreiben [1]). Daß bei dieser Gelegenheit auch buddhistische Ideen und Überlieferungen in Umlauf kamen, ist für Lassen [2]) so gewiß, daß er, wie bereits J. J. Schmidt in seiner Schrift über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus [3]), und P. von Bohlen [4]), den Gnosticismus, der seinen Hauptsitz in Alexandria hatte, von ihm befruchtet sein läßt und das gleiche von Clemens Alexandrinus und Origenes behauptet, trotzdem des ersteren Kenntnis von Buddha [5]) nur aus dem ihm allerdings wohlbekannten Megasthenes (300 v. Chr.) herrühren soll [6]). Alle diese Beweise aber für die ägyptische Herkunft wie für den heidnischen Geist des Thomasevangeliums und seine Bekanntschaft mit dem Protevangelium werden unumstößlich, sobald wir ihnen den anzuschließen vermögen, daß es die Fortsetzung des letzteren ist, selbst nicht einmal vorausgesetzt, daß man die seinerzeit von uns vorgelegten Gründe für Geist und Abkunft dieses Evangeliums für maßgebend erachtet. Denn er, in Verbindung mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden, wird stark genug sein, das Fehlende zu ergänzen.

Aber wie solchen Beweis führen? Die Sache scheint um so schwieriger, als von einer direkten Fortsetzung nicht die Rede sein kann. Denn diese würde die Erzählung der weiteren Geschicke des eben noch gefährdeten Säuglings verlangen, d. h. eben das,

---

1) Lassen a. a. O., S. 73.

2) Ebd. S. 404.

3) Leipzig 1828.

4) Das alte Indien. Königsberg 1846, I, 570 ff.

5) Stromat. I, 3.

6) Schwanebeck, Megasthenis indica fragm. Bonn 1846, p. 138. Vgl. Seydel l. c, II, 86 und C. Möller, Fragm. historicorum graec. Paris 1842, II, 428.

was ev. Thom. lat., Pseudomt. und das ev. inf. salv. arab. zwischen die Berichte des Protevangeliums und Thomasevangeliums gesetzt haben und womit sie ihrerseits bekunden, daß sie diese Fortsetzung im letzteren vermißten. Andrerseits ist die Selbständigkeit des Thomasevangeliums gegenüber dem Protevangelium mindestens ein scheinbarer Protest gegen ihre Zusammengehörigkeit und durch die Nennung eines besonderen Verfassers sichtlich darauf angelegt, da es nicht die unmittelbare Fortsetzung bieten wollte. Aber eine Fortsetzung ist nicht desto minder auch das, was nicht die Materie, sondern den Plan eines Werkes zum Abschluß bringt. Und das liegt hier vor. Haben wir vom Protevangelium behaupten dürfen, daß es im wesentlichen die Geschichte der Mutter mit direkter Beziehung auf den Sohn und nebensächlich auf die Verwandten enthält [1]), so dürfen wir nun sagen, daß im Thomasevangelium die Geschichte des Sohnes folgt, die dort begonnen, hier aber zur vollen Darstellung kommt. Denn war dort der Sohn Gottes passiv in Erscheinung getreten, hier sollte er sich aktiv als solcher betätigen, und so viel nachdrücklicher als durch die in den Evangelien bezeugten Wunder seines späteren Lebens, die doch nur „einen Propheten mächtig von Taten und Worten" darzustellen schienen, da die Zeit der Unmündigkeit die göttliche Natur desto voller zur Erscheinung zu bringen, geeignet scheinen mochte. Im Protevangelium mußte die Andeutung von dem durch die wunderbare Heilung Salomes bezeugten jungen Gotte als ein ‚ex ungue leonem' genügen, hier sollte die Ausführung in einem Ausschnitte aus dem selbsttätigen Leben des jugendlichen Gottes geboten werden. Weiter ist uns vorerst nicht zu gehen gestattet und nur im weiteren Verlauf kann gezeigt werden, wie genau sich diese Fortsetzung an ihren Anfang schließt, und wodurch ihre Beschränkung auf das 5. bis 8. Jahr bedingt ist.

Aber es ist noch ein anderes, was uns die Fortsetzung schon hier weiter zu begründen erlaubt. Das ist im Prolog der Name *Θωμᾶς Ἰσραηλίτης* A 1 oder *Ὁ Ἰσραηλίτης* cod. par. und

1) Quelle, S. 271.

B 1. Wir haben von diesem Namen bereits oben dargetan, daß er nichts mit dem des Apostels Thomas zu tun hat, und können weiter, ohne Widerspruch besorgen zu müssen, behaupten, daß er überhaupt kein historischer ist. Denn der Verf. kann nicht so geheißen haben, da er, wie wir schon sahen, kein Jude ist. Er erweist sich demnach als ein fingierter Name. Diese Fiktion muß irgendwelche Absicht enthalten, da schwerlich anzunehmen ist, daß der Verf. blindlings einen hebräischen Namen aufgegriffen haben werde. Wissen wir nun, daß Thomas nach der bekannten Übersetzung, Joh. 11, 16. 20, 24. 21, 2, *δίδυμος* heißt, so sind wir berechtigt, hier das appellativum „Zwilling" zu vermuten. Das würde besagen, daß sich der Verf., den tiefer Forschenden erkennbar, als Zwilling des Protevglsten, d. h. für den zweiten Protevangelisten oder für seinen Fortsetzer ausgibt. Daß er hierzu noch den Beinamen *Ἰσραηλίτης* mit oder ohne Artikel fügt, stellt ihn erst recht an die Seite des protevangelischen Bruders, da dieser sich nach Protevangelium 25 als Landsmann kund gibt, und wenn wir unsere Annahme von der Autorschaft Josephs festhalten, ausdrücklich als *ἐξ Ἰσραήλ* bekennt, Protevangelium 19, 2. Er sagt aber mit Bedacht Israelit, nicht Jude noch Hebräer. Denn es ist ihm um seine Eigenschaft als Volks- und Glaubensgenosse, nicht um die diesem von Fremden gegebene Bezeichnung, die das Wort Jude enthält, noch um die des hebräisch Redenden, die der Name Hebräer andeutet, zu tun. Das weist seine Kenntnis dieses Namens aus. Denn ob er sich selber auch im Vorwort Israelit nennt, so gebraucht er doch im Texte seinen auswärtigen heidnischen Lesern entsprechend den Namen *Ἰουδαῖος* A 2. 3. 5. 8, 1 und läßt den zweiten Lehrer A 14, 1 den Unterricht in *τὰ ἑβραικά* anbieten, während B 7, 1 schon Zakchaios das Alphabet *ἑβραιστί* schreiben läßt. Er hält damit genau das Verfahren des Protevangeliums inne, das Israel als den innerjüdischen Volksnamen 1, 1. 2. 6, 3. 14, 1. 15, 2. 3. 16, 2. 17, 1. 19, 2. 20, 2. 4. 21, 2 und 23, 2 gegenüber den einmal im Munde der fremden Magier vorkommenden Juden 21, 1 und den zweimal genannten Töchtern der Hebräer 6, 1. 7, 2 und der ebenso oft vorkommenden hebräischen Amme 18, 1. 19, 1 betont, das letztere

offenbar, weil die Pflegerinnen des Marienkindes wie die Amme sich der hebräischen Sprache bei ihren Pflegebefohlenen bedienen sollten.

Sehen wir uns aber durch dies Einverständnis zwischen Thomas- und Protevangelium in bezug auf den Gebrauch des Namens Israel, das an sich schon ein wichtiges Zeugnis für die innigen Beziehungen zwischen beiden ablegt, doppelt zu der Annahme berechtigt, daß sich in *Θωμᾶς (ὁ) Ἰσραηλίτης* die Andeutung von dem israelitischen Zwilling oder Doppelgänger des Protevglsten versteckt, so dürfen wir auch wohl den weiteren Schritt wagen, zu dem uns die Adresse des Thomasbuches: *πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς* aufzufordern scheint. Diese Brüder aus den Heiden, die wir, der fingierten Zeit entsprechend, noch nicht als Christenbrüder aus den Heiden, sondern gemäß dem Gebrauche des Wortes *ἀδελφός* A 7, 2. 4 als Freunde etwa im Sinne des Hauptmannes von Kapernaum, Luc. 7, 5, aufzufassen haben, und die in Wahrheit die eigenen Genossen des Verf. sind, stehen gegenüber den Adressaten des Protevangeliums, die wir als Landsleute ihres Verf., d. i. als hebräisch redende bezw. verstehende Juden, aufzufassen haben. Muß diesen selbstverständlich in ihrer eigenen Sprache geschrieben werden, so ziemt jenen nur die griechische. Und wie nun, wenn dieser Gegensatz auch in dem *Ἰσραηλίτης* wiederklänge? Wie nun, wenn der Verf. sich mit diesem Worte von dem Hebräer unterscheiden wollte? Daß er nämlich von dem Hebräer als solchem weiß, will uns namentlich aus den bereits oben gemachten Andeutungen, die seine Bekanntschaft mit dem Protevangelium bezeugen, hervorgehen. Wir sahen, daß Zakchaios A 7, 3 *γέρων* heißt, während sein Freund Joseph, Protevangelium 9, 2 sich *πρεσβύτης* nennt, daß das Wassergefäß Marias A 11, 1 *ὑδρία* genannt wird, während Protevangelium 11, 1 *κάλπη* gewählt ist, und daß derselbe Bach Bethlehems, der Protevangelium 18, 2 mit *χείμαρρος τοῦ ποταμοῦ* bezeichnet wird, A 2, 1 durch *ῥίαξ* wiedergegeben ist. Das könnten hier wohl unabsichtliche Änderungen sein, da an einen anderen griechischen Text schwerlich zu denken sein wird. Aber mindestens *ῥίαξ* ist Korrektur des irrigen *χείμαρρος τοῦ ποταμοῦ*. Das setzt doch wohl das Wissen von dem Sinne des

richtigen Wortes voraus und ist um so bemerkenswerter, als ῥύαξ die prosaische Übersetzung eines poetischen Ausdrucks darstellt. Denn wenn unsere Konjektur: הַנַּחַל הַנֹּהֵר strömender Bach, Recht hat, so gibt der von ῥέω fließen, strömen, fluten, gebildete ῥύαξ dies deutlich wieder. Das griechische Thomasevangelium würde also nebenbei unserer These vom hebräischen Protevangelium zur Stütze dienen. Und bekundet nicht auch die von uns angenommene Bedeutung von Θωμᾶς einen hebräisch verstehenden Mann? Auch wird man nicht in Abrede stellen, daß die Diktion des Verf. eine gewisse Nachahmung des hebräischen Stils zeigt. Er jüdelt. Klingt doch z. B. das Wort Josephs an Jesus A 2, 4 als deutlich nachgeahmter jüdischer Jargon, bei dem οὐκ ἔξεστι = אין, wie Esth. 4, 2, LXX οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ ἐξόν, scheint,

Fassen wir aber dies alles zusammen, so sehen wir uns zu dem Schlusse gedrängt, denselben Verfasser für Protevangelium und Thomasevangelium annehmen zu müssen. Denn ein zwischen zweien verabredeter Plan moderner Art oder die selbständige Ausspinnung des Planes eines andern scheint dadurch ausgeschlossen, daß weder durch das eine noch durch das andere eine Einheit zu erzielen wäre, wie sie uns hier vorliegt. Und in der Tat spricht für die Selbigkeit des Verfassers nicht nur der einheitliche Plan. sondern näher besehen auch die in beiden Schriften beobachtete Darstellungsweise. Denn mit nichten zerfällt bloß das Thomasevangelium in einzelne, von einander unabhängige Erzählungen, auch das Protevangelium hat, nebenbei ein weiterer Grund gegen seine Harnacksche Vierteilung, nur scheinbar eine fortlaufende Geschichte, in Wahrheit verteilt sich diese Geschichte in lauter Einzelgeschichten. Der Bericht von Joakim und Anna bildet ein ganzes für sich, ihm folgt der vom Mariakinde bis zum 12. Jahre, dann der von der Verlobung an Joseph, der vom Tempelvorhang, von der Empfängnis, der vom Besuche bei Elisabeth, der von der Szene mit Joseph und der vor Gericht, der von dem Kindermord und der Bergung des Jesuskindes und endlich die Geschichte von der Familie des Zacharias: Alles eine Perlenschnur, wenn es auch nur Glasperlen sind, wie die Thomasgeschichten, die Perlen die einzelnen Geschichten, die Schnur die Chronologie. Nur in zwei

Stücken zeigt sich eine Verschiedenheit. Das Thomasevangelium entbehrt die eingestreuten poetischen Stellen und die Engelerscheinungen. Aber das sind wohlgewählte taktische Maßnahmen. Die Vorbereitung auf das ungeheure Ereignis der Geburt des Messiasgottes schien die Nachahmung altteſt. Poesie zu fordern, und so lange der redende Gott noch nicht erschienen war, bedurfte es der redenden Engel. Beides schweigt, als der junge Gott selber kommt, und der redet erst, bedeutsam abweichend von der, wie bemerkt, einmal benutzten indisch-buddhistischen Überlieferung, der nur das ev. inf. salv. arab., c. 1, gefolgt zu sein scheint, als er die menschliche Sprechreife erlangt hat. Aber weil die erst so viel später eintreten konnte, schon darum mußten zwei Bücher geschaffen werden, im Grunde, das ist abermals ein Beweis desselben einen Verfassers, zwei Fragmente. Denn das Protevangelium bricht mit der Rettung des Jesuskindes und dem Tode des Zacharias ab, und das Thomasevangelium mit dem 8. Lebensjahre Jesus', ein Zeichen, daß der Verfasser beide male nicht sowohl der Geschichte als einer Idee zum Ausdruck verhelfen wollte, die Mangels der fortlaufenden Zeitfolge in zwei verschiedenen Teilen vorgetragen werden mußte. Dabei ist zweifelsohne dieselbe naive Redeform bemerkenswert, da auch sie denselben Verfasser erkennen läßt, der hier nach unserer Auffassung die wirklich hebräische, dort, wie bemerkt, die diese nachahmende griechische Ausdrucksweise wählt, weil die beiden fingierten Verfasser Juden sein sollen. Diese zwei Verfasser aber waren dem einen not, um das Gewicht seines Gedankens dem Scheine nach durch zwei Zeugen zu erhöhen, und so den Moltkeschen Grundsatz: „Getrennt marschieren und vereint schlagen", vorauszunehmen. So viel auch hier vorerst, um nicht die spätere Untersuchung vorwegzunehmen.

III. Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß wir im Thomasevangelium, wie schon der abenteuerliche Augenschein lehrt, nichts von alter Überlieferung oder Geschichte, sondern nur Erfindung zu erwarten haben. Diese Erfindung aber, das bezeugt derselbe Augenschein, ist nicht ein harmloser, die „heilige Novelle und die Biographie", wie Harnack [1]) meint, so glücklich

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1886, I. 204.

auch die naive Form nachgeahmt erscheint. Denn der Verfasser hat törichterweise genugsam dafür gesorgt, daß man seine nächste Absicht deutlich erkennt. Seine Zuschauer, von denen oben (S. 400 f.) die Rede war, verraten ihn. Die göttliche Natur seines kleinen Helden soll nachgewiesen werden aus dessen Taten.

Betrachten wir aber den kleinen Gott näher, den er sein Wesen vor uns treiben läßt, so wird uns sofort offenbar, daß ihm bei seiner Zeichnung nicht etwa dogmatische Absicht die Hand geführt hat. Das verbietet ohnedies schon der heidnische Geist, von dem wir oben berichteten, und wird aus dem klar, daß gemäß der unbestreitbaren Sonnengeburt Protevgl. 19, 2 hier ein kleiner Sonnengott zum Vorschein kommt. Als einen solchen lassen ihn schon des Zackchaios Worte um so unzweideutiger erscheinen, als in dem dabei Erzählten gar keine Gelegenheit dazu vorlag. Er sagt A 7, 2 *οὐ φέρω τὸ ἀνστῆρον τοῦ βλέμματος αὐτοῦ* und 7, 3 *οὐ δύναμαι ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ἐμβλέψαι εἰς τὴν ὄψιν αὐτοῦ*. Ein weiteres ist wenn der kleine Gott seine Widersacher blind werden läßt A 5, 2 oder nach cod. B des Psdmt.[2]) auf Sonnenstrahlen sitzt, oder wenn von seinen Brüdern erzählt wird, daß sie „ante oculos suos tamquam luminaria vitam ejus habentes observabant eum", und endlich, daß die claritas dei splendebat super eum, wenn er schlief bei Tag oder bei Nacht.

Damit ist zugleich der mythologische Weg der Betrachtung gewiesen; der heidnische Verfasser identifiziert in seiner Seele den kleinen Jesus mit dem ihm geläufigen Sonnengotte seiner Heimat, demselben, den wir bereits im Protevangelium finden zu müssen glaubten. Das tut er um so zweifelloser, als keine andere Mythologie der Welt den jungen Sonnengott, überhaupt die Altersstufen der Sonne so hervorgehoben hat, wie diese ägyptische in ihrem Hor-pi-chrud, Hor und Haruver. Des Doketismus hierbei gedenken wir an einer anderen Stelle.

Hier aber ist sofort auch der Ort, wo wir nachzuweisen vermögen, eine wie genaue und nächste Fortsetzung das Thomasevangelium vom Protevangelium ist. Das ergibt sich nämlich ohne-

1) Tischendorf, p. 106.

weiteres aus dem vom Verfasser gewählten vierjährigen Zeitraum für seine Darstellung. So wie er vor uns liegt, erscheint er völlig willkürlich als ein ganz beliebiger Ausschnitt aus dem Knabenleben Jesus', den weder der Verfasser irgendwie motiviert hat, noch wir an sich zu motivieren im stande sind. Das ägyptische Jahr aber mit seinen bekannten drei Abschnitten hat eine ganz bestimmte Zeit für seinen Harpokrates, den Winter, der von seinen vier Monaten Tybi, Mechir, Phamenot und Pharmuti gebildet wird. Die vier Jahre stellen demnach diese vier Monate dar, und diese entsprechen um so genauer dem 5. 6. 7. u. 8. Lebensjahre Jesu, als ihnen die im Anfangsmonate des ägyptischen Jahres: Thot, Paophi, Athyr und Choiak vorangehen, Tybi also der fünfte Monat des Jahres ist und die andern ihm als 6. 7. und 8. folgen. Dem von uns geforderten Quadriennium des Protevangeliums entspricht demnach das Quadrimester des Thomasevangeliums, und dieses legt sich um so dichter an jenes, als dem säuglinghaften Hor-pi-chrud auf dem Lotosstengel mit dem Finger an dem Munde und der Locke an der rechten Schläfe, dem im Wintersolstitium gebornen Jesuskinde des Protevangeliums, unvermittelt der Knabe oder Jüngling, hunu, nu nachfolgt,[1]) der im Totenbuche auch „der Jüngling der Stadt" und „der Bursche des Landes" heißt[2]).

IV. In diesem Rahmen der vier Monate nun verlaufen die sämtlichen Geschichten des Thomasbuches, doch nicht so, sagen wir zum voraus, daß wir überall mit unbedingter Sicherheit ihre mythologische Natur festzustellen vermögen, denn dazu fehlt uns vor allem der ursprüngliche Text. Versteht es sich doch von selbst, daß die verschiedenen späteren Rezensionen, uneingeweiht in des Verfassers Absichten, markante Züge desselben in den Erzählungen unbeachtet oder eigene nach Gutdünken einfließen ließen, was einzelnen Geschichten ein ganz anderes Aussehen zu geben vermochte. Sodann will wohl beachtet sein, daß der dürftige mythologische Untergrund, der allein dem Verfasser zur Verfügung stand, Aus-

1) Brugsch, Rel., S. 359.
2) Le Page Renouf, Vorlesungen, S. 227.

malungen und Erweiterungen gebot, die der rein mythologischen Deutung spotten, oder doch als eigenmächtige Fortsetzungen des Mythos betrachtet werden müssen. Endlich aber muß in Betracht gezogen werden, daß der Verfasser wie im Protevangelium das deutliche Bestreben zeigt, seine Geschichten als wirkliche, wie seinen Jesusknaben als den geschichtlichen auszugeben.

Treten wir damit in die Einzelbetrachtungen ein, bei der wir der vorhandenen Texte wegen die jedesmalige Inhaltsangabe entbehren dürfen, so nimmt zuerst der Bericht vom Teiche- und Sperlingmachen A 2, 3, B 2, 3, cod. par. 2, 3, ev. Thom. lat. 4, Syr. [1]); Psdmt. 26—28, ev. inf. salv. arab. 46 unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Der Abweichungen der Erzählung in den einzelnen Rezensionen ist bereits oben gedacht. Sie beschränken sich wesentlich auf die Stellung des Berichtes von Annas' Sohn; denn die Verlegung des Ganzen in das 4. Jahr bei Psdmt. oder in das 7. im ev. inf. salv. arab. muß angesichts der konstanten fünf der übrigen Rezensionen als Irrung betrachtet werden, die außerdem cod. D des ersteren mit seinem 5. Jahre wieder gut macht. Das gleiche wird von dem Orte der Handlung, „ad alveum Jordanis" bei Psdmt. und dem „in ripa maris" seines cod. B gelten dürfen, und der Regen, den B und ev. Thom. lat. an die Stelle des ῥύαξ setzen oder wie cod. par. und vindob. diesem gesellen, muß als Anpassung an das bachlose Nazareth betrachtet werden, wenn es nicht von dem durch Regen entstehenden Bache Bethlehems herrührt. Die verschiedene Stellung des Berichtes von Annas' Sohn dagegen mag darin ihren Grund haben, daß B und Psdmt. die Belebung der Sperlinge für ein zu mächtiges Wunder hielten, als daß Jung-Annas nach ihr noch die Zerstörung der Teiche gewagt haben sollte. Jedenfalls ändert diese Vorstellung nichts an den berichteten Tatsachen.

Daß aber die Gesamterzählung dem Urbestande des Thomasevangeliums angehörte und an seiner Spitze stand, erweise ihre Deutung. Schon das Motiv zum Ganzen ist rein ägyptisch.

---

1) Wir zählen entgegen Wright, der die Tischendorfschen Kapitel A's. zu Grunde legt, die Abschnitte der Reihenfolge nach selbständig.

Denn man wird schwerlich verkennen wollen, daß das Bild vom Nil mit seinen 16, je eine Elle langen, an ihm spielenden und seinen höchsten Stand anzeigenden Knaben, dessen Beschreibung bei Plinius [1]) und Philostratos [2]) aufbehalten ist, unserem Verfasser bei seinem am ῥύαξ mit dem kleinen Jesus spielenden Knaben um so mehr vorgeschwebt habe, als dieser unverkennbar ein Abbild des Nils darstellen soll. Daß nämlich der Jesusknabe seine Wunder mit dem Teichemachen und dem, was sich daran schließt, beginnt, bedeutet, daß wir im Anfange des Monats Tybi stehen, an dem die Überschwemmung des Nils beendet ist und die Zeit des Pflanzenwuchses anhebt. Es ist eine symbolische Handlung die hier vor sich geht und an ihrem Teile bewährt: „Ein tiefer Sinn wohnt oft im kindischen Spiel." Könnte schon die διάβασις den wieder in sein altes Bett zurückgetretenen Nil andeuten wollen, an dem die Knaben ungefährdet spielen dürfen, so bedeutet das „Rinnen"- und „Teiche"machen die Kanäle- und Umgrenzungsarbeit für die gewesene Flut, das darauf folgende Klarmachen des Wassers aber durch das bloße Wort meint den Niederschlag des fruchtbaren Schlammes. Und wenn darnach der Jesusknabe 12 Sperlinge macht, so ist sowohl die Zahl, als die Vogelart bedeutsam. Die Sperlinge bezeichnen bekanntermaßen die Fruchtbarkeit [3]), 12 aber die Zeit dieser in Ägypten, d. i. die je 3 Dekaden der 4 Monate Tybi bis Pharmuti, die im Gegensatz zu den vorangehenden 4 der Überschwemmung und den ihnen folgenden ebensovielen der Ernte dem Sprossen der Saat gehören [4]). Die Dreiteilung der ägyptischen Monate kennt man, und vielleicht hat hier das ev. inf. salv. arab. 46 ausnahmsweise die alte Lesart bewahrt, wenn es berichtet: „dominus autem Jesus duodecim passeres finxerat eosque circa piscinam suam ad singula latera ternos instruxerat."

Wenn der Jesusknabe dabei als Sabbathbrecher erscheint, so hat das, wenn auch vielleicht nebenbei einen gegenjüdischen und etwa den Sinn von Mat. 12, 8, zunächst aber jedenfalls die Be-

1) Histor. nat. 36, 7.

2) Icon. I p. 737 ed. Morelli. Vgl. Jablonski Panth. Aeg. II, 174.

3) Quelle 281.

4) Ermann a. a. O. II, 469.

deutung, daß nur ein auffälliger Anlaß, hier der Sabbath, die Belebung der Lehmfiguren herbeiführen konnte; sodann aber können wir, aus der späteren Geschichte des vom Dache gestürzten Knaben vorausnehmend, mit Sicherheit feststellen, daß der Verfasser mit dem Sabbath den Neumond meint, die Erzählung also genau auf den ersten Tag des Monats Tybi berechnet ist, darum mit Recht an der Spitze aller Erzählungen steht; wir demnach unzweifelhaft die erste Geschichte des Ur-Thomasevangeliums vor uns haben. Der 1. Tybi aber ist um so mehr gemeint, als an ihm zu Ehren der Nahab-ka-Schlange ein großes Fest gefeiert wurde, welches mit den ältesten Bauernkalendern in Verbindung stand, und 9 Tage nach dem Feste Chabs-ta oder des Hackens des Erdbodens (22. Choiak = 8. Nov. jul.) veranstaltet wurde, um die beginnende Feldarbeit nach dem Zurücktreten des Überschwemmungswassers zu segnen [1]).

Daß den kleinen Modelleur der ebenbürtige Sohn des ehemaligen Feindes seiner Eltern [2]) in seinem Geschäfte hämisch stört, gibt zu erkennen, daß wir dabei mit einem der vielgestaltigen Setschen Angriffe zu tun haben, die, wenn sie auch nicht alle mythologisch verbrieft sind, doch dem freien Dichten erlaubt waren. Denn dem Sonnen- und Mondknaben entspricht zwar kein Setknabe, aber die Gesellen Sets gewähren dafür Auswahl. Und daß eine Setnatur hier vorliegt, das bezeugt unzweideutig die überstarke Anrede an den kleinen Missetäter: ἄδικε, ἀσεβὴ καὶ ἀνόητε. Denn alles Böse, Verderbliche wird in der Schrift mit seinem Lesezeichen determiniert, [3]) und Plutarch [4]) berichtet: „Typhon aber ist in der Seele das Leidenschaftliche, Riesenhaftige, Unvernünftige und Rohe, im Körperlichen sind das Fremdartige und Krankhafte, die Störungen durch Mißwachs und Unwetter, durch Sonnen- und Mondfinsternisse gleichsam die Angriffe und Entfesselung des Typhon." Der Mißwachs, der hier hervorgehoben wird, ist uns namentlich wichtig, sofern die Tat des bösen

1) Brugsch, Rel., S. 305.
2) Protev. 16.
3) Ed. Meyer, Set-Typhon. Lpz. 1875, p. 10.
4) de Is. et Os., c. 49.

Buben die Aufhaltung der Fruchtbarkeit bezeichnen soll. Außerdem liegt in der Wurzel des Wortes Set der Begriff des Entlassens. [1]) Und wenn der Knabe zur Strafe ἐξηράνθη ὅλως, so entspricht das jener Wesenseigenschaft Sets ξηραντικὸν ὅλως, von dem Plutarch [2]) spricht, als Gegensatz.

Hier aber äußert sich nun das absolute Nichtverständnis der Rezensenten von der geheimen Absicht des Verfassers, des wir eben gedachten. Sie lassen in ihrer Mehrzahl die Wiederbelebung des verdorrten Missetäters aus. Sie erschien ihnen wohl als Schwäche des kleinen Richters unzulässig. Nur cod. par. und Psdmt. wissen von ihr, der erste, indem er Jesus auf Bitten aller heilen läßt (ἰάτρευσεν), doch so, daß ein Glied zum Andenken unbeweglich bleibt, der letztere, indem er Jesus auf Bitten Marias, „pede suo dextro percutiens nates mortui", diesen als nicht würdig der „requies" seines Vaters durchs Wort auferwecken läßt. Aber gerade sie tun dem Mythos Genüge, nach dem Set zwar tötlich gestraft, aber nicht zum völligen Untergang kommt, und sie ergänzen sich gegenseitig. Das unbewegliche Glied drückt die dauernde Strafe aus, die verächtliche Auferweckung den dabei beobachteten Unwillen, während die Bitte Marias diejenige der Isis des Mythos darstellt [3]). Daß Psdmt. dies „einem aus den Kindern" begegnen läßt und dann noch den Sohn des Annas wegen der gleichen Tat unwiderruflich verdorren läßt, wie denn sein cod. D zwei Geschichten aus dem Ganzen macht und die eine: „de aqua pluviali clarificata et decem passeribus de luto factis", die andere mit: „de septem lacubus et duodecim passeribus et duobus pueris per Jesum traditis morti" [4]) überschreibt, kann so wenig beirren, als die anderen kleinen Abweichungen, die wir bei den übrigen stillschweigend mit in den Kauf nehmen. Es zeugt nur von den selbstverständlichen Folgen eines ungehüteten Textes, die allein auf dem von uns vorgeschlagenen Wege einigermaßen erkannt und korrigiert werden können.

1) Brugsch, Rel., S. 703.
2) L. c, 33.
3) Vgl. Chabas, Calendrien, 30.
4) Tischendorf, Prol. XXVIsq.

Die unmittelbar folgende Erzählung vom anrennenden, oder, wie wir gleich sehen werden, werfenden Knaben, A 4, 5, cod. par. 4, 5, B 5, ev. Thom. lat. 5, Syr. 2, Psdmt. 24 ev. inf. salv. arab. 47, variiert die vorangegangene von Annas' Sohn, indem sie zu dem Symbolisch-Mythologischen ein Chronologisch-Mythologisches fügt.

Der feindselige Knabe ist deutlich abermals eine Setgestalt, diesmal ganz unverkennbar nach dem Bedürfnis des Dichters zur Knabengestalt herabgemindert, da man doch einem Erwachsenen nicht solche Bosheit gegen ein Kind zutrauen darf. Nur hat die Knabentat eine unentsprechende Darstellung bei allen außer B erhalten. Denn die bloße, wenn auch feindselige Anrempelung scheint denn doch der ungeheuren Bestrafung mit dem Tode gegenüber zu gering und ist vermutlich zur Verhüllung der gröberen erst gewählt worden, da diese ein wirkliches Leiden im Gefolge haben mußte, das man mit der Natur des kleinen Jesus unvereinbar hielt. Läßt man aber den Bericht B's: *παιδίον τι ῥίψας λίθον κατ' αὐτοῦ ἔπληξεν αὐτοῦ τὸν ὦμον* gelten, so wird ohne weiteres das Wesen Sets klar. Denn die Form Set findet sich in ihrer einfachsten Gestalt st gewöhnlich mit einem Stein determiniert [1]), und die Wurzel set enthält ebenso wie den vorhin genannten Begriff des Entlassens, den des Schleuderns, Werfens [2]). Heißt es doch selbst bei Apollodor [3]): „Talis itaque tantusque Typhon candentes in coelum lapides jaculatus, cum sibilo simulatque boatu ferebatur."

Nicht allein aber das, auch die Zeit, wie bereits bemerkt, stimmt aufs Wünschenswerteste. Denn am 7. Tybi setzen die Ägypter nach Plutarch [4]) das Bild eines gefesselten Flußpferdes, das Symbol Typhons, auf die Opferkuchen zu Ehren des Festes, das sie die Ankunft der Isis aus Phoinike nennen. Und ebenso

1) Ed. Meyer a. a. O. Vgl. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. Münster 1890, S. 84.

2) Brugsch, Rel., S. 702.

3) 1, 6. Vgl. Jablonski a. a. O. III, 50.

4) de Iside, p. 50.

berichtet Wiedemann [1]) nach dem Texte auf einer Wand des in der Ptolemäerzeit errichteten Tempels zu Edfu: „So hatte Hor-Behudet am 7. Tybi in Gemeinschaft mit Horus, dem Sohne der Isis, der seine Gestalt der des Hor-Behudet ähnlich gemacht hatte, diesen elenden Feind und Bundesgenossen abgeschlachtet. Der Kampf war damit noch nicht entschieden. Obwohl Set enthauptet worden war, lebte er fort; er verwandelte sich in eine brüllende Schlange, die sich in einem Loche verkroch, das zu verlassen ihr verwehrt ward."

Selbstredend hatte der Verfasser diese Geschehnisse des Mythos nicht kopieren können, da er unter seinen Lesern Kenner desselben zu gewärtigen hatte. Er kann sich deshalb hier noch den Zusatz von der Bestrafung der murrenden Zuschauer mit Blindheit erlauben, die eine freigewählte Kundgebung des kleinen Sonnengottes darstellt, sofern der griechische Helios, wie er z. B. das Augenlicht dem geblendeten Orion verleiht, auch mit Blindheit straft [2]), eigentlich aber eine Heimsuchung der Setgenossenschaft ist.

Diese Strafe kennt freilich Psdmt. allein von den übrigen nicht, aber sie muß ursprünglich sein wegen ihrer markanten Folge der Zurechtweisung des Strafenden durch Rupfen an seinem Ohrläppchen, da sie eine Maßregelung des Helden der Geschichte enthält. Von einer solchen weiß allerdings der Mythos nichts, wenigstens nicht in dieser Form. Nur Isis, nicht Thot, in dem wir nach unserer Deutung des Protev.'s Joseph sehen, erscheint beim Kampfe des Set mit Hor als Widerpart des ersteren. Aber da der Vater hier nur die Rügerolle übernehmen kann, so muß Thot die Stelle der Isis vertreten, da er auch sonst als Schiedsrichter der beiden Partner vorkommt [3]).

Hat aber Psdmt. diesen Bericht allein auslassen können, so erzählt auch er allein von der Wiederbelebung des Getöteten, und wir werden nicht umhin können, die Erzählung für ursprünglich zu halten. Denn nicht bloß, daß sie dem Mythos entspricht, in dem Set immer wieder auflebt, so ist auch die Form der Wieder-

1) A. a. O. S. 41.

2) Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythol. s. u. Helios 2023.

3) Brugsch, Rel., S. 453.

belebung eine so eigentümliche, daß sie nicht wie spätere Erfindung aussieht. Zwar auch hier hat das Emporheben am Ohr so wenig mythologischen Anhalt, als der Tritt an die „nates“ beim ersten Missetäter. Aber als eine gewisse Parodie auf die soeben empfangene unberechtigte Rüge am selben Körperteil erscheint die Sache samt dem Reden: „tamquam pater cum filio“ plausibeler. Es ist eine der drastischen Beschämungen, die dieser Jesusknabe in seinem souveränen Übermute liebt.

Auf alles andere dürfen wir verzichten, da weder die sonstigen kleinen Abweichungen bedeutend genug sind, um den Inhalt zu gefährden, noch wir im stande sein werden, aus dem Überlieferten, namentlich aus den überlieferten variierenden Worten des Jesusknaben die ursprüngliche Lesart herzustellen.

Wir wenden uns deshalb sofort zu der Geschichte von dem Katecheten Zakchaios A 6–8, cod. par. 6, ev. inf. salv. arab. 48, B 6, 7, Syr. 5, ev. Thom. lat. 6, Psdmt. 30, 31, Iren. adv. haer. 1, 20 (Epiph. haer. 34, 8). Leider gehört, wie wir oben sahen, ihr Text zu den unsichersten des ganzen Buches. Nicht genug der zahlreichen Einzelabweichungen, so vermischt auch, wie wir ebenfalls oben bemerkten, cod. par. diese Geschichte mit der vom 3. Lehrer, während Psdmt. unversehens noch einen 2. einführt, und es lassen sich unter den neun Rezensionen zwei Gruppen unterscheiden, von denen die eine A, cod. par. u. ev. inf. salv. arab. nur von dem Unterricht des Jesusknaben und seinen Folgen erzählt, die andere Syr., B, ev. Thom. lat. mit D und Psdmt. mit B diesem Unterrichte noch eine weitläufige Unterredung des Lehrers mit dem Schüler voranschickt, die denselben im Grunde überflüssig erscheinen läßt, da sie die unverschleierte göttliche Natur des Schülers zur Anschauung bringt. Man ist deshalb genötigt, diese letztere Zugabe trotz des verhältnismäßig hohen Alters des Syr. als späteren Zusatz anzusehen, zumal der Jesusknabe wie nirgends sonst im Thomasbuche seine göttliche Abkunft so betont, sondern überall den Zuschauern der Schluß auf diese aus den geschauten Taten in den Mund gelegt wird. Möglicherweise erachtete man einen solchen Zusatz für nötig, um das exorbitante Wissen des Knaben plausibel erscheinen zu lassen. Für unsere

Zwecke genügt der allen gemeinsame Inhalt der Geschichte, dessen Ursprünglichkeit durch das Zitat des Irenaeus beurkundet ist, das seinem Wortlaute nach dem des ev. inf. salv. arab. am nächsten kommt.

Nunmehr an die mythologische Deutung des Ganzen gestellt, sind wir freilich außer stande, diese direkt aus dem Hormythos zu bestreiten. Denn es ist uns nur eine Darstellung vom Unterrichte des kleinen Hor überliefert, die im mamisi oder Geburtshaus im Tempel zu Philae, und diese kommt uns nicht zu gute. „Wir sehen da, wie der Knabe Horus von Hathor im Spiel der neunsaitigen Laute unterwiesen wird, während Isis hinter ihm stehend den Unterricht zu überwachen scheint" [1]). Aber wird damit nicht wenigstens die Idee zum Unterrichte des kleinen Gottes gegeben und konnte sie nicht dem Verfasser, wenn ihm nicht noch weiteres vorlag, was uns verloren gegangen ist, als Anhalt dienen, seinen kleinen Gott, in menschliche Verhältnisse gebracht, entsprechend umzubilden, wozu schon der menschliche Lehrer nötigte? Doch dieses Anhaltes bedurfte es nicht einmal, wenn wir der schon oben gemeldeten Herübernahme aus der Buddhalegende gedenken, die einen ebensolchen mythologischen Untergrund verbürgt, da hier unzweifelhaft des Clemens Alexandrinus [2]) Wort gilt: *εἰσὶν δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος εἰς θεὸν τετιμήκασιν.* Von dorther aber hat der Verfasser auch nur die Idee aufgegriffen. Denn die beiderseitigen Darstellungen gleichen sich nur in der ungeheuerlichen Leistung des Schülers, die gleichwohl bei beiden eine verschiedene ist: dort die 500 Alphabete und neuen Buchstabenformen, hier die Deutung der Buchstaben, die aus den vorliegenden Texten zu entziffern leider unmöglich bleibt, so viele Mühe sich z. B. auch Hofmann [3]) gegeben hat, die aber wohl, wie sich alsbald zeigen wird, als unmöglich beabsichtigt scheint.

Nichtsdestoweniger meinen wir einen ägyptisch-mythologischen

1) Ebers, Cicerone durch das alte und neue Ägypten. Stuttgart und Tübingen 1866, II, 333.

2) Stromat. I, 305.

3) Leben Jesu, S. 221 f.

Zug im ganzen feſtſtellen zu können. Und der iſt in Zakchaios enthalten. Derſelbe nennt, wie wir oben ſchon bemerkten, Joſeph ἀδελφόν. Dieſen aber kennen wir aus dem Protevangelium als Thot. Er iſt alſo das irdiſche Abbild dieſes Gottes, wie ein uns erhaltenes ägyptiſches Wort kund tut: „Denn wer weiſe iſt, der bleibe der Wiſſenſchaft treu und bete fleißig zu ihrem Gotte, dem Dhoute, um Beiſtand und Erleuchtung. Er, der Affe mit glänzendem Haar, von lieblicher Geſtalt, der der Briefſchreiber der Götter iſt, wird auch der irdiſchen Kollegen nicht vergeſſen, wenn ſie ihn anrufen“ [1]). Wie dies nebenbei eine Beſtätigung unſerer Annahme von Joſeph-Thot im Protevangelium darſtellt, ſo paßt der Katechet Zakchaios um ſo beſſer zu einem Abbilde Thots, als dieſer, gleich dem γέρων, auch der ur oder uer, d. i. der große oder ältere, Herr der Sprache, Herr der Schrift iſt und Sprache und Schrift ſchenkt [2]). Selbſt ſein Name könnte einen Anklang an den Beinamen Thots: Sek-ha oder Sok-ha, Teiler der Zeit [3]), bedeuten wollen, wenn wir es nicht vorziehen, bei der hebräiſchen Ableitung von זכי unſchuldig zu bleiben und dem Verfaſſer die Ironie zutrauen ſollen, daß er ihn als unſchuldig um ſeiner Unwiſſenheit willen heimlich hinſtellt.

Aber auch der kleine Beſchämer ſeines greiſen Lehrers verleugnet ſeine mythologiſche Natur nicht. Schon die kleine Sonne weiß alles, wie Oſiris „der Herr der Wahrheit und die Wahrheit ſeine Begleiterin“ iſt [4]). Vor ihr iſt kein Geheimnis, ſie hat nichts zu lernen [5]). Wie könnte ſie ein menſchlicher Lehrer unterweiſen wollen? Er bedarf ihres, ſie nicht ſeines Unterrichtes, und die wird ihm zu ſeiner Beſchämung am erſten Buchſtaben als Probe zuteil. Und offenbar iſt dieſe Probe, wie ſchon Zakchaios erklärt, ſo dunkel eingerichtet, daß der Verfaſſer ſeine eigene Unwiſſenheit dahinter verſtecken kann. Kommt zu dieſem

1) Ermann a. a. O. II, 443.
2) Brugſch, Rel., S. 446. 448.
3) A. a. O. S. 442.
4) Brugſch, Rel., S. 626.
5) Uſener, Götternamen. Bonn 1896, S. 59 Anm. 7. 8. 179.

allem hinzu, daß letzterer selber die Sonnennatur seines Lehrlings bei dieser Gelegenheit zum Greifen angedeutet hat, wie wir schon oben hervorgehoben haben, so ist wohl kein Zweifel, daß wir mit unserer Deutung seine geheimen Gedanken ans Licht gezogen haben.

Damit stimmt auch der Schluß der Geschichte, wenigstens wie ihn A, Syr., und teilweise das ev. Thom. lat. bieten, indem er die in der vorangegangenen Erzählung mit Blindheit Gestraften auf Befehl ihres kleinen Richters wieder sehend werden läßt. Helios nimmt und gibt das Gesicht, wie wir oben sahen. Serapis heilt durch Angabe eines Mittels selbst das blinde Auge eines Pferdes [1]). Das ἐγέλασα des Jesusknaben ist bei dieser Gelegenheit wohl nicht ohne Bedeutung: die Sonne lacht. Auf Deutung von allem Übrigen müssen wir verzichten. Das gebietet nicht allein die Unsicherheit unserer vielgestaltigen Vorlagen, sondern ebenso sehr die Erkenntnis, daß der Verfasser absichtlich seine Idee unter selbsterfundener Ausmalung versteckt hat, wie im Protevangelium.

Die Geschichte vom Färber, die sich cod. par. 7. hieran schließt, leider als Bruchstück, und die das ev. inf. salv. arab. 37 ebenso, wenn auch in abweichender Gestalt, erzählt, sind wir um des ersteren willen ermächtigt, an dieser Stelle einzureihen, da hierdurch ihre Stellung im alten Verband zu vermuten ist, sie selber aber nichts an sich trägt, was sie von diesem ausschließen sollte. Auch kann uns nicht irre machen, daß sie in abweichender Gestalt vorliegt, da wir Ähnliches bisher zu beobachten hatten. Beide Berichte widersprechen sich wenigstens nicht. Der ohnedies nur als Einleitung erhaltene des cod. par. kann im gewissen Sinne auch als solcher des arab. ev. angesehen werden, insofern in diesem der „dominus Jesus" das selbständig tut, was er in jenem vom γναφέως abgesehen hat. Wie letzterer ἱμάτια καὶ τζόχας τινὰς διαφόρους in die λέβητας φαιάς wirft, so wirft ersterer „pannos hosce universos in cupam caeruleo indico plenam". Die für alle gemeinsame Farbe ist das Ausschlag-

1) Aelian 11, 31 bei Schwenck, Mythologie der Ägypter. Frankfurt 1846, S. 275.

gebende, und dies ist die schwärzliche, nach dem arab. ev. genauer die dunkelblaue.

Da die Bibel keine Färber kennt, nur der Talmud [1]), so möchte die Geschichte an sich schon auf Ägypten deuten, wo sie bekannt sind. [2]) Unter allen Umständen aber spricht dafür ihre mythologische Bedeutung. Nicht als ob wir direkte Belege dafür hätten. Aber auch hier weist uns die Sonne in ägyptischer Auffassung den Weg. Diese Sonne der Winterwende oder „die kleine Sonne" heißt inschriftlich auch Cheper oder Ptha-Sokar-Sarapis [3]) und fand unter dem Bilde eines dunkelfarbig aufwärts fliegenden Käfers ihren symbolischen Ausdruck [4]). Dieses Dunkelfarbige aber wird von Macrobius [5]) ausdrücklich mit „caeruleum" bezeichnet und Athenodoros bei Clem. Alex. [6]) nennt die Farbe der Serapisbilder κύανος, dunkelblau. Indem also der kleine Färber zunächst Blaufärber ist, färbt er alle mit der ihm angedichteten Farbe, die außerdem dem ersten Wintermonat Tybi trefflich entspricht. Aber die kleine Sonne ist nichts destoweniger Sonne, und diese, das wußte man auch in Ägypten, gibt allem erst seine spezielle Farbe, wie sie Salem hier für seine einzelnen „pannos" verlangt. Der einfache Naturvorgang, zu einer Wundergeschichte höchst sinnig umgedichtet, tritt so sehr zurück für die Kindergläubigkeit der alten Welt, daß diese bei Kassaeus in einem neuen Gewande prangt [7]) und die Perser die Färberwerkstätten die „officina Christi" nennen.

Der Name Salem für die Färber wird zwar nur vom arab. ev. gebraucht, scheint aber ursprünglich zu sein wegen seiner Bedeutung. שָׁלֵם heißt nämlich unter anderem auch befreundet, und der Sonne befreundet ist der Färber, sofern er seinen Sachen

1) Winer, Realwbch. I, 364. Hamburger, Realencykl. I. 497.
2) Brugsch, Ägyptologie. S. 436.
3) Brugsch, Rel., S. 234 f. 237. 279, 6. 7.
4) Ebd. S. 279.
5) Saturn. 1, 19, 10.
6) Admon. ad gentes, p. 32 ed. Sylburg.
7) Vgl. Henr. Sike, Ev. inf. sive liber apocr. de inf. servatoris Traj. ad. Rh. 1697, p. 57 sq., und Thilo a. a. O. I, 150 f.

Farbe gibt. Das würde abermals als Zeugnis dafür dienen, daß der Verfasser hebräisch verstanden hat, wie bei Thomas und Zakchaios.

Fortfahrend in der durch diese Geschichte unterbrochenen Reihe, gelangen wir nunmehr zu der Erzählung von dem vom Söller gestürzten Knaben A 9, B 9, Syr. 6, ev. Thom. lat. 7, Psdmt. 32, ev. inf. salv. arab. 44. Ihr Inhalt ist bei allen derselbe, nur wörtliche Übereinstimmung ausgeschlossen, neben dem, daß einzelne kleine Verschiedenheiten hervortreten, wie nach dem Syr. und Psdmt. der Sabbath als Zeit des Geschehnisses, und an Stelle des zufälligen Absturzes das Herabgestoßenwerden durch einen der Mitspielenden bei B und Psdmt. mit seinem D. Auch das sofortige Fliehen dieser nach dem Absturz unterbleibt bei Psdmt. mit seinem B, und ebenso variiert das Verhalten der Eltern des Abgestürzten.

Die Deutung dieser Geschichte wie der unmittelbar folgenden vom geheilten Holzspalter empfängt ihre Weisung von der Stellung beider am Ende des 5. Jahres, ebenso wie dies die der 4 Vorletzten des 8. Jahres tun, die mit ihnen von Totenerweckungen handeln und damit ihre Gleichartigkeit verraten. Sie sollen den Übergang aus einem Monat in den anderen darstellen, und der diesen reguliert, ist, wie sich alsbald zeigen soll, der Mond. Denn nunmehr werden wir von der Erde an den Himmel geführt, und dieser Wandel wird dadurch erleichtert, daß der Schauplatz der Geschichte sich zunächst auf dem Söller eines Hauses abspielt, also dem Himmel näher. Die Spielgesellschaft, so deuten wir unverzagt, ist der kleine Hor, nur diesmal als Nachtsonne, mit den Sternen als Horkindern, und dem letzten Mondviertel. Es ist das freilich eine Erweiterung der Horkinder, von deren 4 wir nur aus dem Totenbuche wissen, daß sie sich hinter dem großen Bären des nördlichen Himmels befinden [1]). Daß aber auch die untergegangene oder Nachtsonne ihr Licht dem Nachthimmel leiht, das wußten bereits die Ägypter, wenn sie von dem später zu besprechenden Übergang der Sonne in den Vollmond redeten, also

1) Brugsch, Rel., S. 712.

die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne kannten. Beim Aufgang der Tagessonne erlischt beinahe das schwache Licht des 4. Mondviertels und geht am Mittag ganz unter, die Sterne aber fliehen. Und nun steht der kleine Hor allein am Himmel. Die dramatisch zu anklagenden Eltern verdichteten Klagen um den sich derweilen bildenden dunklen Neumond veranlassen ebenso dramatisch den zu Unrecht angeklagten Hor zum Niedersteigen, d. h. die Sonne geht unter, und am nächsten d. h. am zweiten Neumondstage weckt die aufgehende Sonne den sichtbaren Neumond, der den ganzen Tag am Himmel steht.

Die Deutung wird durch den Namen des wiedererweckten Knaben um so gewisser. Der Eigenname Zenon bedeutet nämlich einen nach dem Zeus Genannten und ist, wie uns A. Fick [1]) belehrt, mit *Ζηνέας, Ζηνᾶς, Ζῆνας, Ζηνάων, Ζηνωνίδης, Ζηνωνίς* Koseform von *Ζηνόβιος, Ζηνογένης, Ζηνόδοτος, Ζηνόδωρος, Ζηνοθέμις, Ζηνόθεος* etc. verwandt und dies nicht etwa nach heutiger Kenntnis, sondern schon den alten griech. Grammatikern bekannt [2]). Das ist aber der Mondgott Chons oder Chunsu, den die Griechen Herakles nannten seinem Vater Zeus Ammon gegenüber [3]). Auch das Wort des Wiedererweckten bewährt sich. Die Sonne ist nicht schuld am dunklen Neumond, führt aber den sichtbaren ans Licht. Und selbst des arab. ev. *ὁ δεῖνα* bekundet sich als ursprüngliche Lesart. Denn „der Gewisse", den man nicht nennen darf, ist Set, der Ursächer des Bösen, auch des sogen. schwarzen Auges des Mondes, dessen Name, als eines Kakodaemons, so verfehmt war, daß er nur mit „Jener" bezeichnet wurde [4]). Aber auch der Sabbath des Syr. und des Psdmt. kommt zu seinem Rechte und beweist damit seine Ursprünglichkeit wie in der Geschichte vom Teiche und Sperlingmachen. Denn man erinnere sich, daß der Neumond bei den Juden als Fest religiöser Freude [5]) beim Heiligtume durch gottesdienstliche Versammlung und Darbringung

1) Die griech. Personennamen. Göttingen, 1874, 33.
2) Ibd. LXII.
3) Brugsch, Rel., S. 360. 494. Wiedemann a. a. O. S. 70.
4) Brugsch, Rel., S. 711.
5) Num. 28, 11—15.

eines besonderen Brand- und Sündopfers unter Trompetenschall gefeiert wurde, an dem Handel und Wandel ruhte, also ein sabbathähnlicher Tag war, der am 7. Neumondstage zu einem wirklichen wurde [1]). Kein Wunder, daß einem Fremden wie dem Verfasser ein so gefeierter Tag als wirklicher Sabbath erscheinen konnte. Zu vermuten bleibt freilich, daß diese Zeitangabe im Original nicht wie beim Syr. und Psdmt. im Anfang, sondern am Ende der Geschichte stand, da der wirkliche Neumond mit der Wiedererweckung des Herabgestürzten beginnt. Jedenfalls aber bildet die Zeitangabe eine wertvolle Bestätigung unserer Annahme.

Daß der Verfasser vor Entdeckung dieser Mystifikation seiner Leser sicher war, bezeugt die Variation der Geschichte wiederum bei Kassaeus [2]). Bei der sonstigen freien Erfindung des Erzählstoffes darf ihm auch wohl kaum zugemutet werden, daß ihm die Geschichte des Eutychos Act. 20,9 zum Vorbild gedient habe.

Die folgende Geschichte vom Holzspalter fehlt beim Syr., Psdmt. und dem ev. inf. salv. arab. und ist nur erhalten in A 10 und B 9, ev. Thom. lat. 8., cod. B 33 und cod. D 34 des Psdmt. Auch hier herrscht bei allerlei unwesentlichen Abweichungen Übereinstimmung. Es handelt sich um die Heilung oder auch Auferweckung des beim Holzhauen zu Schaden gekommenen Jünglings.

Auch diese Geschichte, wie vorhin bereits angedeutet, als Neumondgeschichte ansehen zu dürfen, daran kann uns nicht der Gedanke an eine etwaige Scheu des Verfassers vor Wiederholung hindern. Denn bei der Armut des Stoffes konnte es diesem nicht darauf ankommen, denselben Naturvorgang zu verschiedenen Erzählungen auszunützen, da es ihm oblag, viele zu erfinden, und er sich sicher glauben konnte vor Entdeckung. Werden wir doch nachher noch sehen, wie die Frühlingssonnengeburt ihm zu verschiedenen Geschichten derselben Art Anlaß bietet.

Wie soeben ein *παιδίον*, ist hier ein *νεώτερος* oder *νεανίσκος* oder „puer" der Neumond. Auch sein Standort nach A *ἐν γωνίᾳ*, nach B mit *τὶς τῶν γειτόνων*, nach ev. Thom. lat. und B

1) Winer, Realwbch. II, 149.
2) Sike a. a. O. S. 63f. Thilo a. a. O. S. 162f.

Psdmt. mit „in ipso vico“ bezeichnet, macht das klar. Denn die „Ecke“ oder der „Winkel“ drückt die Grenze des letzten Mondviertels, das mit dem Neumond eine Person vorstellt, aus. Dieser ist einer der Nachbarn, sofern er mit den Sternen denselben Himmel bewohnt wie der Mondgott Thot-Joseph und Hor-Jesus, und „im Dorfe selbst“ statt im Freien läßt dem ähnlichen Gedanken Raum. Die Bedeutung des Holzspaltens dürfen wir uns bis dahin aufsparen, wo wir beim Holzsammeln in zwei späteren Geschichten eine so viel geeignetere Stelle finden. Die tötliche Verletzung des Fußes durch einen Fehlhieb erinnert lebhaft an die Anschauungsweise auch der griechischen Welt, wenn Usener [1]) bemerkt: „Das Phänomen des letzten Mondviertels hat unter anderem zu der Vorstellung geführt, als ob ein menschenartiges Wesen bis zum Tode erwürgt werde, dergestalt, daß Totenblässe eintrete und das Augenlicht erlösche. Für die griechische Vorstellung der Mondgöttin mußte daraus das mythische Bild eines erhängten Mädchens werden.“ Im dunklen Neumond tritt der Tod oder die Todähnlichkeit ein. Der tötliche Hieb in den Fuß, der zugleich steh- und gehunfähig macht, bewirkt schließlich den Todes- oder todähnlichen Zustand. Tritt die Sonne, wie oben bemerkt, am 2. Neumondtag auf den Plan, dann wird der tote oder todähnliche unsichtbare Neumond für den ganzen Tag und die Folge zum Leben erweckt, und der Jesusknabe kann dem Wiedererweckten die sofortige Wiederaufnahme der Arbeit befehlen, d. h. wie wir weiter unten erfahren werden, die Vorbereitung zur Neumondfeier, die dem Monde selber zugeschrieben wird, weil sie für ihn bestimmt ist.

Nun treten wir vollends in den mit dem Neumond eingeleiteten neuen Monat ein, um an der sich hier anschließenden Geschichte vom Wasser im Pallium in dem 6. Lebensjahre des Jesusknaben den es darstellenden Monat Mechir, wenn auch nur an einem Beispiele, kennen zu lernen. Sie wird wieder von Allen berichtet A 11, B 10, Syr. 7, ev. Thom. lat. 7, Psdmt. 33 mit B und D und ev. inf. salv. arab. 45. Auch hier ist der Inhalt trotz

1) Götternamen. S. 239.

mannigfacher Abweichungen im Einzelnen derselbe. Nur cod. B des Psdmt. läßt die hydria an Stelle des Jesusknaben, wie wir sahen, von einer zuvor ausgeschickten „puella“ Marias zerbrochen werden. Das 6. Lebensjahr aber stellen wir mit der Mehrzahl der Zeugen: A, B, ev. Thom. lat. und Psdmt. fest, obgleich des letzteren D das 5. und der Syr. das 7. Lebensjahr angeben, B des Psdmt. aber eine Jahresangabe unterläßt.

Auch hier versagt der Hormythus seine direkte Hilfe, aber wir sind vollauf im Stande, die Erfindung des Verfassers aus der von ihm gemachten Zeitangabe zu entziffern. Denn sein Motiv ist sofort enthüllt, wenn wir feststellen, daß der Monat Mechir im Zeichen des Wassermanns steht, der auf dem Tierkreisbilde zu Dendera als Nilgott aus 2 Gefäßen Wasser ausgießend abgebildet oder nach den Stobartschen Tafeln mit der Wasserhieroglyphe „mov, mou“ bezeichnet ist [1]). In der griechisch-römischen Astronomie werden nach Geminus die 4 Sterne an der Hand des ὑδροχόος κάλπαι genannt. Es muß aber, wie Ideler [2]) dartut, offenbar κάλπις heißen, wofür sich bei dem epitomator Proclus κάλπη findet. Auf Grund dieses Faktums konnte es der Erfindungsgabe des Verfassers nicht allzu schwer fallen, eine Geschichte wie die vorliegende zu ersinnen. Das Wassergefäß des himmlischen Zeichens regt den Gedanken an die ἰδρία der Isis an, und, da diese unter ihren unzähligen Namen den „des angebauten Erdbodens“ hat, so galt es, da Hor mit der hydria nichts zu tun hat [3]), ihr auf wunderbare Weise das Wasser zuzuführen. Das geschieht durch das pallium des Sohnes, in dem unschwer die Regenwolke zu erkennen sein wird. Möglich, daß der Verfasser dazu noch von einer Rede der Isis in der Göttersage befruchtet ist, die sich in einem Zauberspruch erhalten hat [4]). „Mein Sohn Horus, es brennt auf dem Berge, kein Wasser ist da, ich bin nicht da, hole Wasser am Ufer der Flut, das Feuer zu löschen.“

1) Brugsch, Ägypt. 339. 346.

2) Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen. Berlin 1809, S. 197.

3) Brugsch, Rel., S. 633. 647.

4) Ermann a. a. O. II, 472.

Jedenfalls legt uns der Monat Mechir den Wassermann als Ursächer des Märchens nahe. In Unterägypten ist zudem der Regen nichts Seltenes, und die in diesem Monat erscheinenden Saaten benötigen ihn.

Damit ist leider schon alles aus dem 6. Jahre erzählt, und wir müßten mit Überschlagung des 7. sofort zum 8. übergehen, da dem erhaltenen Bestandteile des Thomasbuches, wenn wir von dem arabischen Evangelium und der irrigen Angabe des Syrers absehen, das 7. Jahr völlig fehlt. Aber uns kommt nun das Zitat Philosoph. 5, 7 trefflich zu statten als Lückenbüßer und zugleich als Kronzeuge für die Richtigkeit unserer seitherigen Deutung.

Es heißt wörtlich: *περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι λέγοντες οὕτως· ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τέσσαρες καὶ δεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.* Aus dem wunderlichen Zusammenhang, in dem dieses Thomaswort steht, ergibt sich ein Doppeltes. Zuerst, daß dies Wort genau so im Thomasevangelium gestanden hat. Denn mit derselben Zuverlässigkeit sehen wir die übrigen biblischen Worte zitiert, die wir zu kontrollieren vermögen. Zum andern aber erhellt, daß es ebensowenig verstanden bezw. angewendet ist, wie der Wortlaut der übrigen, darum in Wahrheit *ὁ ἀπόρρητος αὐτοῖς λόγος καὶ μυστικός* geworden ist, wie ähnlich zuvor Röm. I, 20—26. So wenig es nun den Naassenern gelungen ist, mit Hilfe des Wortes Hippokrates': *ἑπτά ἐτῶν παῖς πατρὸς ἥμισυ* Sinn in das Thomaswort zu bringen, so wenig gelingt es uns, so lange wir uns nicht dazu verstehen, den Hormythos zu Hilfe zu nehmen. Werden wir uns nur bewußt, daß wir hier im 7. Monat, dem Phamenoth, stehen, sodann, daß es nicht bloß einen solaren, sondern auch einen lunaren Harpokrates gibt [1]), und endlich, daß nach Plutarch [2]) am ersten Phamenoth das Fest der *ἔμβασις Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην* stattfindet [3]). Letzteres nun will nach der Erklärung

1) Brugsch, Rel., S. 366.
2) de Is, c. 43.
3) Vgl. Brugsch, Rel., S. 233. 447 f.

Parthey's besagen: „im Vollmond, wenn der Neumond das volle Licht von der Sonne erhält, indentifiziert sich Osiris mit dem Monde, er heißt dann, wie eine Inschrift in Dendera über die Vollmondscheibe mit dem Auge sagt: Hesiri-Aah, Osiris Mond". Damit sind die Anhaltspunkte zur Erklärung unseres Wortes gegeben. Der lunare Harpokrates, der eine Form des Osiris ist, wird immer gefunden unter den Knaben von 7 Jahren, d. i. unter den Phamenoths aller Jahre, denn dort erscheint er, nachdem er in der 14. Zeit verborgen war, scil. am 15. Mondtage, im Vollmond. Die präsentische Form *φανεροῦμαι* beweist die für immer feststehende Ordnung dieses Vorgangs.

Kein Wunder, daß die Naassener dies Wort nicht verstanden, aber eben darum ein Zeichen, daß das Thomasevangelium nicht gnostischen Ursprungs ist. Daß es darum vielleicht noch mit manchem ähnlichen des 6. und 7. Jahres von den orthodoxen Rezensenten weggelassen wurde, erscheint ebenso verständlich. Sie konnten möglicherweise unter dem *αἰών* einen gnostischen Ausdruck wittern. Jedenfalls verstanden sie das Ganze nicht und mochten Unverstandenes nicht weiter geben. Der Verfasser aber griff um so lieber nach einem solchen geheimnisvollen Worte, je mehr er dadurch das geheimnisvolle Wesen seines Jesusknaben zu heben gedachte und sein eigenes Geheimnis verbarg. Wir dagegen, indem wir das bis dahin stumme Wort zum ersten Male reden gemacht, beweisen damit, wie wir versprachen, seine Zugehörigkeit zu dem uns erhaltenen Thomasbuch. Es paßt genau in den von uns aufgezeigten mythologischen Rahmen und ist darum, wie wir sagten, die untrügliche Garantie für dessen Zuverlässigkeit.

Minder sichere Schritte tun wir, wenn wir an dies Wort als auch zum 7. Jahre gehörig die allein vom ev. inf. salv. arab. 36 erzählte Geschichte von der Formung und Belebung der „simulacra asinorum boum avium aliorumque animalium" reihen, ja diese wohl gar als die zu diesem Worte irgendwie gehörige Geschichte ansehen möchten. Wir meinen aber zu diesem Vorgehen einigermaßen durch das vom Evangelium hier-

1) Plutarch über Isis und Osiris. Berlin 1850, S. 244.

bei ausdrücklich betonte 7. Jahr des Jesusknaben und der ihm gleichalterigen Gefährten genötigt zu sein, da diese mit einem „i. e.“, wie wir schon oben hervorgehoben, ausdrücklich als „qui ei aetate compares erant“ benannt werden. Daß die Geschichte selber aber nicht von den übrigen Rezensionen aufgenommen worden ist, hat sicher seinen Grund darin, daß sie nicht blos der Sperlingsgeschichte allzu ähnlich sieht, sondern auch schier Unmögliches zu erzählen scheint, vom Wunder ganz abgesehen. Denn konnten die großen Tiere sicher nicht in Lebensgröße ausgeführt werden, so ist die Belebung ihrer Miniaturmodelle erst recht wider die Natur. Beides ist indeß kein Grund, an der Ursprünglichkeit der Geschichte zu zweifeln. Denn die oben berührte Erzählung von 10 und darnach 12 geformten und belebten Sperlingen des cod. D. des Psdmt. dürfte in irgend einer Weise etwas von diesem wiederholten Stoffe in sich tragen, die Miniaturtiere aber als symbolische gelten sollen.

Jedenfalls meinen wir für das Ganze einen mythologischen Inhalt bieten zu können. Der 1. Phamenoth, den wir soeben als das Fest des Eintritts des Osiris in den Mond beanspruchten, bezeichnet im ägyptischen Kalender zugleich den Festtag der Aufhängung des Himmels durch Ptah, den Bildner des großen geflügelten Käfers aus Gold, d. i. die junge Frühlingssonne [1]), „den Bildner und Künstler“ überhaupt, den „Herrn der Künstler“, der die Künstler hervorgerufen hat, den Vorsteher der Erzgießer [2]). Ptah ist derselbe Gott, den wir oben als Ptah-Sokari-Osiris, die unsichtbare Nachtsonne und die Sonne der Winterwende [3]), mit Harpokrates indentifizieren konnten. Liegt es da nicht nahe, ihn hier als Bildner der Lehmfiguren zu sehen? Dazu verdient es Beachtung, daß ein kleines glattes, zweihenkliges Gefäß von blasser Erde einerseits eine stehende Figur des Harpokrates zeigt, welche vierfüßige Tiere an ihren Schwänzen hält, daneben ist ein kranzförmiges Abzeichen und als Revers die Inschrift: *Ευλογια του*

1) Brugsch, Rel.. S. 226f.
2) Ibd. 508.
3) Ibd. 237.

αγιον Μηνα zu bemerken [1]). Außerdem ist Hor als Amun Rā Schöpfer des Viehs in den verschiedenen Hymnen [2]), gleich Osiris, seinem Vater [3]). Der kleine Bildner des Getiers wird hier also mit Recht von seinen Genossen gefragt: „num igitur creatoris esset filius", und beantwortet die Frage mit seiner symbolischen Schöpfung und deren Ernährung, also voller Wirklichkeit.

Daß ihm solches den Namen eines „veneficus" seitens der Eltern der mitspielenden Knaben einträgt, als diese, nach Hause gekommen, jene von dem Geschehenen unterrichten, ist entsprechend und kann sehr wohl im Urtext gestanden haben. Aber das daran geknüpfte Verbot seitens der Eltern, mit einem solchen keine weitere Gemeinschaft zu halten, wird durch das spätere Weiterspielen mit dem Verfehmten illusorisch, so daß etwas ausgefallen scheint, was, wie in der ersten Geschichte, die Oberen des Volkes auf ihn aufmerksam macht, und sie zum Suchen nach ihm auffordert. Dem könnte dann, wenn man einmal raten darf, das vorhin besprochene Wort Philosoph. 5, 7 folgen, das die verhüllte Ankündigung des Geschmähten in der darauffolgenden Vollmondnacht enthält und damit die souveräne Abfertigung seiner Gegner, die zugleich den Wiedererwerb seiner Spielgefährten mit sich brächte.

Damit ist aber auch schon der vorhandene Erzählstoff für das 7. Jahr erschöpft und wir treten unverweilt in das 8. ein. Hier begegnet uns als erste die Geschichte von der Wundernte A 12, Syr. 8, ev. Thom. lat. 10, Psdmt. 34 mit B und D. Aber nur A hat sie ausdrücklich in dies Jahr gesetzt, während sie bei den übrigen zum 7. Jahr gerechnet scheint, cod. B aber gar sie in das 15. verlegt. Da nach dem Bisherigen nur das 6. und 8. Jahr in Betracht kommen können, so rührt die verschiedene Zeitangabe zweifelsohne daher, daß die richtige, wie bei A, in der betreffenden am Ende der Geschichte stand und deshalb irriger Weise von allen außer diesem, an den Kopf der folgenden Geschichte gerückt ward. Es ist dies um so gewisser, als auch der Inhalt, wie sich sofort zeigen soll, das 8. Jahr bezw.

1) Roscher a. a. O. 2. I, 432.
2) Brugsch, Rel., S. 690. 690. Wiedemann a. a. O., S. 64.
3) Brugsch, Rel., S. 620.

den 8. Monat fordert. Der Inhalt aber der Geschichte, die uns im B und dem ev. inf. arab. fehlt, erweist sich bei allen Rezensionen als der gleiche. Nur der Wortlaut und unwesentliche Einzelangaben variieren.

Da selbstredend ein Wunder berichtet werden soll, so ist nicht die Saat, sondern die Ernte ausschlaggebend, der 8. ägyptische Monat, Pharmuti, hat aber zu seiner Schutzgöttin Ranut, „die Herrin der Ernte“ [1]). Dazu wissen wir, daß Harpokrates auf Tonfiguren mit dem Füllhorn in der Hand abgebildet wird [2]), und daß Gott Hor in Groß-Apollinopolis dem regierenden Fürsten verheißt: „ich bereichere deine Äcker durch Millionen von Feldfrüchten, um dir Nahrung zu bereiten für jeden, welchen du liebst“ [3]). Einen vermutlich ursprünglichen Zug der Geschichte hat Psdmt. allein aufbewahrt, wenn er schreibt: „et tulit parvum tritici de horreo matris suae“. Denn die Mutter Isis ist nicht bloß wie wir sahen, „der angebaute Erdboden“, sondern auch die „Herrin des Brotes“ [4]). Möglich auch, daß die hier nicht erzählte Anwesenheit Josephs ursprünglich ist, da Thot keine Verbindung mit dem Säen und Ernten hat, sondern höchstens als Lehrer der Botanik [5]) in Betracht kommt. Doch kann er ebenso gut zur verhüllenden Ausmalung der Geschichte beigesetzt sein.

Unmittelbar hieran schließt sich bei Psdmt. 35. 36 die von ihm allein erzählte Geschichte von „der Löwin mit ihren Jungen“. Sie hat bei den anderen offenbar keine Aufnahme gefunden, weil sie allzu Wunderbares berichtet. Wir aber haben um so weniger Grund, sie um deswillen zurückzuweisen, als sie nach Zeit und Inhalt genau in den bisher nachgewiesenen mythologischen Zusammenhang paßt.

Nicht als ob wir sie durchaus mythologisch zu deuten vermöchten, aber wir vermögen wenigstens ein mythologisches Motiv für sie nachzuweisen. Der Löwe ist nämlich Symbol der Sonne,

1) Brugsch, Ägyptol., S. 360, Rel. 358.
2) Roscher I, 2, 2748.
3) Brugsch, Rel. S. 656.
4) Ebd. S. 657.
5) Ebd. S. 448.

weshalb, wie uns Horapollo [1]) belehrt, die Ägypter Löwen unter den Thron des Horos setzen, und Harpokrates der Löwe mit dem brennenden Auge heißt [2]) und in seiner Lokalform als Hika-pichrud bei seiner Inthronisierung auf einen goldenen, von einem Löwen getragenen Sessel gesetzt wird [3]). Diese Inthronisation aber fand, wie sich später zeigen soll, im Pharmuti statt. Damit wird also deutlich der Anlaß zu dieser Geschichte für das 8. Jahr belegt.

Sonst scheint diese frei erfunden, und aus dem einen Sonnenlöwen ist weislich eine ganze Löwenfamilie gemacht. Alles in der Absicht, aus der Herrschaft über den König der Tiere, vor dem alle Welt zittert, die Gottnatur des Jesusknaben leuchten zu lassen. Daß er aber bloßes Symboltier des kleinen Gottes sein soll, scheint daraus hervorzugehen, daß der Löwenfamilie die ihr unmögliche Unverletzlichkeit des Menschen befohlen und die gleiche für sich von Seite dieser zugesichert wird. Das Gleiche tut ihre zu erwartende Wiederkehr, die möglicherweise den Stand der Julisonne im Zeichen des Löwen bedeuten soll. Auch der wunderbare Durchgang durch den Jordan scheint nicht ohne Bedeutung zu sein. Da er sich von West nach Ost vollzieht, so wird der Jordan den Okeanos darstellen, den die Sonne nächtlicherweile überschreitet, um am Tage ihren Lauf nach Westen aufs Neue anzutreten. Wenn es darum am Ende ausdrücklich heißt, daß Jesus „ad matrem suam" zurückkehrt, während doch vorher von seinen „parentes" die Rede war, so ist bedeutsam, daß der Mutter Isis die westliche Weltgegend angehört [4]). Treffen wir aber damit die geheimen Absichten des Verfassers, so erraten wir nun wohl auch, warum an Stelle des Löwen die Löwin mit ihren Jungen gewählt ist. Nur der männliche Löwe besitzt, wie Horapollo [5]) hervorhebt, um sein großes, rundes Haupt die strahlenartigen Haare *κατὰ μίμησιν ἡλίου*, die Löwin, wie die Jungen, entbehren sie. Es ist also, trotz ihrer Löwennatur die sinkende

1) I, 17.
2) Brugsch, Rel., S. 377.
3) Ebd. S. 367.
4) Ebd. S. 734.
5) I, 17.

Sonne gemeint. Auch das den Durchzug der Bundeslade durch den Jordan [1]) nachahmende Wunder möchte sich natürlich deuten lassen; die Sonne scheint bis auf den Grund des Gewässers und geht trockenen Fußes durch es. Geschickt an die Wirklichkeit ist nur der Aufenthaltsort der Löwenfamilie an den Jordan geknüpft, wie Jes. 49, 19. 50, 44 und Sach. 11, 13 beweisen.

Die hierauf folgende Erzählung von dem wunderbar hergestellten Ruhebette, A 13, B 11, Syr. 9, ev. Thom. lat. 12, Psdmt. mit B und D 37 und ev. inf. salv. arab. 38. 39, hat eine besonders verschiedene Darstellung bei den verschiedenen Rezensionen erfahren; nur in bezug auf das eigentliche Wunder, auf das es ankommt, herrscht eine gewisse Einhelligkeit. Diese relative Einhelligkeit aber genügt vollkommen zur Erkenntnis der Absicht des Verfassers. Und es wird sich zeigen, daß sich die verschiedenen Einzelangaben als versprengte Stücke der ursprünglichen Erzählung ausweisen.

Das 8. Jahr, in dem wir stehen, und das von Einzelnen, wie wir sahen, irriger Weise, hier zuerst genannt wird, läßt sofort erkennen, daß der mit ihm gemeinte Monat Pharmuti ein kalendarisches Ereignis aufzuzeigen hat, das mit einem Gleichmachen in Verbindung stehen muß. Und in der Tat, noch in der römischen Epoche galt der Monat Pharmuti (nach dem alexandrischen Kalender umfaßte er die Zeit vom 27. März bis 25. April der julianischen Jahresform) als ein mit der Sonnengeburt im Zusammenhang stehender Zeitraum [2]). Diese Sonnengeburt aber bedeutet Frühlings Tag- und Nachtgleiche, die am ersten sichtbaren Neumond dieses Monats gefeiert ward [3]). Thot-Joseph, der Mondgott, und Harpokrates-Jesus, der Sonnengott, sind daran beteiligt, der erstere als der schon oben genannte Sek-eha oder Sok-eha, d. h. „Teiler der Zeit" [4]). Der κράββατος oder nach den arabischen Evangelium das „solinum" stellt den Sitz des πλούσιος oder „juvenis" oder gar des Königs von Jerusalem dar, d. h.,

1) Jos. 3, 14 ff.
2) Brugsch, Rel. S. 165.
3) Ebd. und Ebers, Josua[7]. Stuttgart u. Leipzig 1890, S. 7.
4) Brugsch, Rel., S. 442. 447 und Wiedemann, S. 119.

wie wir unten sehen werden, den Mond, der als Neumond Jüngling, als Vollmond ein Reicher und als Thot König ist. Seine liegende Sichel aber hat in Wahrheit auffallende Ähnlichkeit mit einem ägyptischen Ruhebette, wie dies die Abbildung eines solchen bei Wilkinson [1]) dartut. Auch die „6 Ellen" des Syrers oder „cubitorum sex" des Psdmt. scheinen zur ursprünglichen Geschichte zu gehören. Denn nicht nur, daß hier die „heilige Elle" des Thot in Betracht kommt, so erlaubt auch das 6 + 6 der Hölzer an die 12 Stunden Gleichheit zu denken. Ebenso erscheinen auch die „duae spithamae", die an dem richtigen Maße in der Darstellung des arabischen Evangeliums fehlen, von Bedeutung, denn 2 Minuten beträgt der Unterschied von dem Tage vor der Gleiche bis zu dieser. Endlich ist es nicht ohne Belang, daß der Meister Joseph eine so kläglich unmeisterliche Rolle in der Geschichte spielt, daß das arabische Evangelium verlegen bemerken zu müssen meint: „non erat enim Josephus artis fabrilis admodum peritus". Er ist nämlich als Neumond-Thot und damit als Vertreter der Nacht von der Tätigkeit des im Aufsteigen begriffenen Sonnengottes abhängig, muß aber gleichwohl die letzte Hand ans Werk legen, da er als Begrenzer des 12 stündigen Tages zu figurieren hat, in dem er als sichtbarer Neumond am Abend untergeht. Die Blöße Josephs ist also in Wahrheit eine solche des Erzählers, der im Eifer der Verfolgung seines geheimnisvollen Zwecks die Wahrscheinlichkeit seiner Dichtung außer Acht ließ, aber gerade damit seinen verdeckten astronomisch-mythologischen Zweck verrät. Selbst die Liebkosung des Sohnes und die Seligpreisung um seinetwillen drückt bei aller psychologischen Korrektheit die Inferiorität des Mondgottes gegenüber dem kleinen Sonnengotte aus, dessen mythologischer Adoptivvater er ist.

Statt an diese Erzählung die vom 2. Lehrer zu reihen, die alle Rezensionen mit Ausnahme des mit ihr endenden B und des arabischen Evangeliums hier bieten, schließen wir zunächst die wenig beachtete des cod. B des Psdmt. an, die dieser der soeben behandelten folgen läßt [2]). Der uns diesmal nötige Wortlaut ist

1) Popular account of the ancien Aegyptians. Lond 1854, 1, 69.
2) Tischendorf, p. 106 Anm.

dieſer: „et cum Jesus cum aliis infantulis super radios sol' ubique plures ascenderet et sederet, multi simili modo facere coeperunt, praecipitabantur et eorum crura frangebantur et brachia. Sed Dominus Jesus sanabat omnes.“ Tiſchendorf hat an Stelle des handſchriftlichen sol' ſein „solus (solarii?)“ geſetzt, aber zu Unrecht. „Solus“ läßt radios unbeſtimmt und paßt nur zu sederet, nicht zu ascenderet, was auch die vielen übrigen Knaben nachahmen. Was ſollen die radii eines solarii bedeuten? Es bleibt alſo nur übrig solis zu ſetzen, das genau mit „ubique plures“ ſtimmt und uns in einen dunklen Raum verſetzt, in den durch Ritze Sonnenſtrahlen fallen.

Das gibt natürlich ſofort den kleinen Sonnengott zu erkennen, der mit Leichtigkeit ſeine Strahlen erklimmt und beſteigt, und das ſelbſt, wenn „radii“ gewöhnliche Stäbe ſein ſollen. Denn die Sonne erreicht alle Spitzen. Gerade hier iſt in noch höherem Maße als in der vorigen Geſchichte der Übergang von der angeblichen Biographie zu einem Märchen der unwiderlegliche Beweis für die letzte Abſicht des Verfaſſers. Das andere Märchenhafte, daß der wiſſende kleine Gott ſeine unwiſſenden Genoſſen nicht vor den Gefahren der Nachahmung ſeines Tuns warnt und ihnen dadurch Arm- und Beinbrüche zuzieht, ergibt ſich als die nötig ſcheinende Zutat, um die Einzigkeit des kleinen Gottes und dabei ſeine ſonnenhafte Heilgabe dem gläubigen Leſer zum Bewußtſein zu bringen.

Hinter dieſer Geſchichte laſſen wir die nicht minder abenteuerliche des ev. inf. salv. arab. 40 von der Verwandlung der ſich verſteckenden Spielgenoſſen in Böcke und ihre Rückwandlung in die natürliche Geſtalt folgen, die den übrigen Rezenſionen ebenſo fehlt, wie die vorangegangene. Zu dieſer Folge veranlaßt uns zunächſt nur der Umſtand, daß die Geſchichte an Ort und Stelle unmittelbar hinter der vom Ruhebette ſteht. Sodann aber meinen wir ihre Stellung hier durch ihren Inhalt begründen zu können.

Es ſcheint nämlich kein Zweifel, daß in dieſer Umgebung von Mondgeſchichten, zu denen auch die folgende zählt, von Setſchen Machenſchaften die Rede ſein ſoll. Darauf führen die das

Sonnenauge fliehenden, sich versteckenden Knaben, darauf die täuschende Rede der Frauen, daß es „haedos esse triennes“ und darauf das Wort des Jesusknaben, daß die „filios Israelis Aethiopum instar esse inter populos“. Es sind lichtscheue, schwarze Gesellen, da die „haedi“ offenbar von schwarzer Farbe sein sollen, wie die Ziegen der arabischen Beduinen. Deren Dreijährigkeit läßt unschwer das 3 (× 10) des ägyptischen Monats erkennen und bedeutet dessen Ende mit dem schwindenden Monde. Außerdem gehören die Ziegen zu den Tieren Sets, wie nicht bloß das Totenbuch besagt [1]), sondern auch ihr Opfer im thebanischen Landgau [2]). Der Verfasser würde wahrscheinlich das schwarze Schwein, als das der Mondverfinsterer Set erscheint [3]), gewählt haben, hätte er nicht trotz seines gegenjüdischen Sinnes auf seine angeblichen Landsleute Rücksicht nehmen müssen. Schwarz aber ist neben Rot eine Farbe Sets [4]), und die filii Israelis gleichen den schwarzen Äthiopen, weil sie, wie Hierosolymos und Judaios Söhne Sets sind [5]). Die Verwandlung in solche Tiere ist ja Set bei der Flucht vor Hor eigen und wird hier diesem zugelegt als die Ursache der Verwandlung. Der „pastor“ nimmt sich aus als der Gott Haluna, der in „den schönen Kapiteln von Gesängen, welche den untertauchenden Set fern halten sollen“, der „Hirt in meinem Dorfe ist“ [6]). Auch die „mulieres“, die wohl zu merken, nicht Mütter genannt werden, haben die Bedeutung als Nephthys, die Gattin Sets, und Isis, ihre Schwester, da diese als Fürbitterinnen für Set eine gewisse Rolle spielen. Daß endlich die Knaben ihre natürliche Gestalt nach der ihnen gewordenen Strafe wiedererhalten, hat seinen Grund darin, daß der ägyptische Mythos von einer vorübergehenden Versöhnung Hors mit Set weiß, wie z. B. der Kalender Sallier IV. unter dem 27. Athyr von einer „conférence d'Horus avec Set“ redet, „trêve à la guerre

1) Ed. Meyer a. a. O. S. 43.
2) Herodot II, 42. Vgl. Parthey a. a. O. S. 261.
3) Brugsch, Rel., S. 461. 705.
4) Ebd. S. 707.
5) Plut. de Is., p. 31.
6) Brugsch, Rel., S. 717. 728.

atroce, pour en enlever les fureurs. Paix des seigneurs divins; la paix est donnée au mondo“ [1]). Das Ganze aber nimmt sich als die Umschreibung des alten Satzes aus: „Die Sonne bringt es an den Tag“, zur Beschämung, Bestrafung und endlichen Ausgleichung.

Dagegen irrt Hofmann [2]), wenn er in dem Ausspruche Christi bei Joh. 10, 12 f. die Veranlassung zur Dichtung dieses Märchens sieht. Denn nicht bloß, daß hier nicht von Schafen die Rede ist, und der Jesusknabe sich nur als Hirte ad hoc kund gibt, so geht der „pastor ille bonus Israelis“ der Frauen auf alttestamentliche Vorbilder wie Jer. 40, 11. Und selbst die Darstellung des Harpokrates mit der Peitsche auf der einen und dem guten Hirten zwischen vier Sternen und drei Lämmern auf der anderen Seite des grünen Jaspis in der Würzburger Antikensammlung, der erstere umschrieben *Χριστός*, der letztere *Ἰησοῦς* [3]), wird kaum ihr Motiv von dieser Erzählung haben, da sie vermutlich so viel später ist und Lämmer bietet. Gleichwohl ist auch hier Harpokrates bezeichnend und stimmt als solcher zu unserer Deutung.

Wir folgen demselben ev. inf. salv. arab. 41—42 noch einmal, wenn wir an diese Geschichte die vom Königsspiel in Verbindung mit der Wiederbelebung des von einer Schlange gebissenen Knaben anschließen. Auch bei ihr können wir unsicher sein, ob sie gerade hier an der rechten Stelle steht. Daß sie aber dem 8. Jahre angehört, dafür bürgt ihr Datum: „mense autem Adar“, das einzige, das uns außer den Jahresangaben überhaupt begegnet, und das deshalb zum Prüfstein für die von uns vorgeschlagene Datierung aller dienen muß.

Der Monat Adar ist der 12. des hebräischen Jahres und von der Pracht der Blumen und Blüten benannt, daher vermutlich gewählt, um die „corona ex floribus conserta“ zu begründen. Nun wissen wir genau, daß der erste Monat Nisan dem ägyp-

1) Chabas, p. 52.
2) Leben Jesu, S. 239.
3) Quelle, S. 329.

tiſchen Pharmuti entſpricht [1]), Adar alſo Phamenoth ſein muß. Aber dieſe Deckung iſt keine vollſtändige, ſondern nur ihrem Hauptteile nach. Denn während nach Sike [2]) der Adar „partim februaris nostro (juliano) partim Martio respondit", reicht Phamenoth vom jul. 25. Februar bis zum 26. März. Die mythologiſche Tatſache aber, die unſere Geſchichte unverkennbar widerſpiegelt, fällt auf den 29. März, d. i. 3. Pharmuthi, das Datum der Inthroniſierung des Harpokrates in ſeiner Lokalform Hikapi-chrud, d. h. der jährlichen Wiedergeburt der Frühlingsſonne mit den ihr vorangehenden und nachfolgenden Feſten [3]), wenn ſchon im Verlaufe der Monat Pachon dafür angeſetzt wurde [4]). Die Hauptſache aber iſt die Schmückung mit den Kronen, welche ſeinen Nachfolgern auf Erden, den menſchlichen Königen, an ihrem h. Krönungsfeſte, am Tage der Frühlings-Nachtgleiche in feierlicher Weiſe übertragen wurden [5]). Ganz ebenſo wird hier der Jeſusknabe, der „in modum regis" die Knaben verſammelt hatte, mit einer Krone aus Blumen geſchmückt. Man kann alſo wohl nicht deutlicher mit Datum und Erzählung die von uns angezogene kalendariſch-mythologiſche Tatſache zur Anſchauung bringen.

Nicht minder bezeugt ſich die angeſchloſſene Geſchichte als integrierender Beſtandteil des Ganzen, ſo ſehr ſie auch den Schein eines zufälligen Anhanges hat. Das Feſt der Frühlingsſonnengeburt findet nämlich nur am erſten Frühlingsneumond ſtatt, und die hier erzählte Geſchichte iſt die verhüllte Beſchreibung dieſes Vorganges.

Der mit ſeinen Genoſſen nach Holz ſuchende „puer" ſtellt ſich als Neumond dar [6]). Das Holzſuchen dürfen wir wohl als Vorbereitung auf die dem Verfaſſer offenbar wohlbekannten hebräiſchen Feuerſignale deuten, die vom Ölberg aus auf beſtimmten

---

1) Joseph. antiqu. II, 146.

2) A. a. O. S. 59 f.

3) Brugſch, Rel., S. 163. 213 f. 367.

4) Quelle S. 320 f.

5) Brugſch, Rel., S. 368.

6) Man darf hier an das deutſche Volksmärchen von dem in den Mond verſetzten Holzfrevler erinnern.

Höhenpunkten zur Verkündigung des eingetretenen sichtbaren Neumondes angezündet wurden [1]). Auch der Versuch des Aushebens der Eier eines Rebhuhns dürfte seine Bedeutung haben. Der hebräische Name קֹרֵא, Schreier, Rufer, bezeichnet die Natur dieses Vogels, der in den Hügelgegenden Palästinas heimisch ist [2]), und macht ihn geeignet zum Symbol des Ausrufers des Neumondes, der als solcher bei den Hebräern figurierte. Die Eier sind vorerst die Vorbereitung zu ihm, wie das Holz zum Feuer. Daß ein „serpens malignus" den Knaben in die Hand sticht, steht nicht sowohl damit in Verbindung, daß die Herrin des Monats Pharmuti die schlangenköpfige Schutzgöttin Ranut ist [3]), als Set, der Verursacher der Verdunkelung des unsichtbaren Neumondes, die Schlange Apophis [4]) oder Apep [5]) ist. Daß der Knabe „instar mortui" wird, bezeichnet die Totenähnlichkeit des unsichtbaren Neumondes, von der wir bereits oben [6]) redeten, und alsbald in zwei weiteren Geschichten hören werden. Der Todgleiche wird auf eine „lectica" gelegt, dasselbe Ruhebett, das wir als „grabatum" bei der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche fanden [7]), und noch einmal finden werden. Auch der beabsichtigte Rücktransport hat seine Bedeutung, so fern die nach links weisenden Spitzen des Neumondes rückwärts zu deuten scheinen. Ebenso ist die Pressung zur Rückkehr nach dem Tatorte am Platze, da der Neumond den ganzen Tag am Himmel stehend mit der Sonne zieht. Diese aber gibt, selbst geschieden, wie wir später genauer dartun werden, dem Neumond sein Licht, indem sie dem an diesen gewissermaßen herangeschlichenen Reptil den Tod gibt. Als Herren über dieses feindselige Gewürm bezeichnen Apotropaeen aus der Ptolemaeerzeit den Harpokrates, indem sie ihn auf zwei Krokodilen stehend, in den Händen Schlangen, Skorpione und anderes Getier haltend,

---

1) Winer, Realwbch. II, 150.
2) Gesenius Wörterbuch s. v.
3) Brugsch, Ägypt., S. 360.
4) Brugsch, Rel., S. 306 f. 706..
5) Ed. Meyer a. a. O. 13, 7.
6) S. 427.
7) S. 435 f.

darstellen [1]). Das Aussaugen des Giftes seitens der Schlange hat sein Korrelat im Mythos daran, daß der gefesselte Set nach dem Totenbuch „alles ausspeien muß, was er gefressen hat“ [2]). Das Weinen des wiedererweckten Knaben wird den Tau bedeuten sollen, der des Nachts fällt. Daß der Knabe aber der spätere Apostel „Simon Chanites“ sein soll, ist gewiß eine spätere Erfindung, wie sie dasselbe ev. mit den Schächern c. 23, mit Bartholomaeus c. 30 und c. 35 mit dem Judas angebracht hat.

Nun erst gelangen wir zur Geschichte vom 2. Lehrer, der wir der Gleichartigkeit wegen die ihr unmittelbar folgende vom dritten anfügen, A 14. 15, Syr. 10. 11, ev. Thom. lat. 12. 13, Psdmt. mit B und D 38. 39. cod. oxon bei Grabe ad Iren. 1, 17 [3]). Die Schwierigkeit, die die Mannigfaltigkeit der Überlieferung bei der Geschichte von Zakchaios bereitete, wiederholt sich bei diesen in anderer Gestalt. Nicht allein, daß, wie berichtet, cod. par. die Geschichte vom ersten Lehrer mit der vom dritten verbunden hat, so erscheint auch der Unterricht des zweiten trotz der überdies zweifelhaften Aufnahme des Griechischen in ihn im wesentlichen als eine Wiederholung des ersten, und außerdem ist die Begründung des zweiten und dritten Unterrichts nach einem Teil der Berichte so widersprechend, daß man versucht sein könnte, beide Erzählungen als spätere Nachträge anzusehen. Dennoch erweist sich die Ursprünglichkeit durch die voneinander unabhängigen Berichte gesichert, noch mehr aber durch die voneinander abweichenden Versuche, Unbequemlichkeiten des ursprünglichen Textes nach Möglichkeit zu begleichen. Der Verfasser hatte ungleich der buddhistischen Legende mit dem einen Lehrversuch nicht genug, da es ihm darauf ankam, den Jesusknaben in seinem fünften, wie in seinem achten Lebensjahre ebenso klug und menschlichen Unterrichts unbedürftig und von keiner Buchweisheit abhängig schon jetzt als Lehrer über alle Lehrer erscheinen zu lassen. Hatte es dazu zuerst der Beschämung menschlicher Weisheit bedurft, so war jetzt die anmaß-

1) Roscher a. a. O. II, 1. 2743.

2) Vgl. Plut. de Is., p. 50. Brugsch, Rel., S. 222. Ed. Meyer a. a. O., S. 23.

3) Thilo a. a. O. CXII. Tischendorf, p. 176.

liche Ungebühr derſelben zu beſtrafen und der Lehrer durch den Schüler zu erſetzen. Möglicherweiſe war damit nebenbei ein Hieb auf den jüdiſchen Rabbinismus beabſichtigt, vielleicht ſogar auf den jüdiſchen Lehrer des Verfaſſers, deſſen Eifer es nicht gelungen war, ſeinen Schüler dem Judentum zuzuführen.

Jedenfalls iſt die Deutung auch hier klar. Schon die kleine Sonne weiß alles und bedarf keines Zuwachſes in ihrem Wiſſen, da ſie vom Anfang bis ans Ende die Allſeherin iſt. Aber ebenſo vernichtend iſt ihr Strahl für den Antaſter ihrer Majeſtät, wie der ägyptiſche Gott unbarmherzig alle ſeine Feinde niederſchlägt. Zugleich aber wie die Sonne alles Wiſſen beſitzt, iſt ſie auch die allen leuchtende, die die Tiefen der Wahrheit erkennen läßt, die ſie ſelber darſtellt.

Haben wir aber in Zakchaios ein Abbild des Thot gekennzeichnet gefunden, ſo liegt es wohl nicht allzu fern, in den drei Lehrern zuſammen, von denen außerdem zwei, wohl nicht ohne Bedacht, namenlos ſind, eine Andeutung auf den Hermes trismegistos oder Thot den „dreimal Großen" mit der dreifachen Krone [1]) zu finden. Nur der letzte wird *γνήσιος φίλος* Joſephs genannt, A 151, da er als Weiſer ſich beſcheidet, Schüler ſeines Schülers zu ſein; die beiden anderen ſind jedoch nur bloße Verſuche von ihm.

Der ägyptiſche Hintergrund der Erzählungen iſt zudem unbeſtreitbar. Denn nicht allein, daß Winers [2]) Bemerkung zutrifft: „unhiſtoriſch iſt die Erwähnung eines Jugendlehrers (*καθηγετής*) Zakchaios im ev. Thom.", und daß drei Lehrer mit beſonderen Schulen in dem kleinen Bethlehem erſt recht eine Unmöglichkeit ſind, ſo erweiſt ſich auch das Unterrichtsverfahren des zweiten Lehrers, wie ſchon oben angedeutet, als rein ägyptiſch. Erman [3]) bemerkt in bezug auf den Unterricht: „an Prügeln fehlte es hingegen nie und der Grundſatz der ganzen Erziehung iſt: „der Jüngling hat einen Rücken und hört, wenn man ihn ſchlägt" und ſogar noch für ſchwerere Strafen bedankt ſich ein

1) Brugſch, Rel., S. 443. 446.
2) Realwbch. II, 642.
3) Ebd. II, 445.

früherer Schüler bei seinem Lehrer und schreibt: „du hast auf meinen Leib gesehen, seit ich einer von deinen Jünglingen war. Ich brachte meine Zeit in dem Stocke zu, er hat meine Glieder gebändigt. Er saß 5 Monate an mir und ich war gebunden im Tempel." Ebenso zitiert er [1]) die Mahnung an einen Schreiber: „Bringe keinen Tag müßig zu, oder man wird dich prügeln. Denn des Jungen Ohren sitzen auf dem Rücken und er hört, wenn man ihn prügelt."

Psdmt. 40 läßt allein mit seinem cod. D die Geschichte von dem reichen Manne Joseph folgen, der, an einer Entkräftung gestorben, mit Hilfe des auf sein Gesicht gelegten Sudariums Josephs, des Vaters Jesus', in des letzteren Namen vom Tode erweckt wird.

Die Geschichte sieht abenteuerlich genug aus, um ihre Nichtaufnahme bei den übrigen Rezensenten zu verstehen. Trotzdem paßt sie wie eine zu allen vorangegangenen, wenn wir sie auf dem von uns eingeschlagenen Wege deuten.

Der Name Joseph ist für den Gestorbenen so wenig unwesentlich, daß der Sohn den Vater daran erinnert: „cum nomine tuo vocatur." Ist Joseph nun nach unserer Annahme Thot, so ist Joseph II. ein anderer Thot, wie jede Mondphase derselbe Mond und doch ein anderer ist. „Der Mond scheint in jedem Umlauf ein neuer (νεοφανία), und wenn wir von Monden sprechen, so folgen wir unbewußt noch heute dieser kindlichen Auffassung" [2]). Wird nun Joseph II. ein „valde dives" genannt und von ihm gesagt „infirmitate sua deficiens mortuus est", so ist das deutlich der reiche Vollmond, der allmählig abnehmend, im dunklen Neumond gestorben scheint. Soll ihm darum wieder zum Leben geholfen werden, so muß der schwarzen Scheibe das sudarium des Thot (sudarium, quod est super caput suum), die Mondscheibe in ihrer sichtbaren Gestalt als Neumond aufs Angesicht gelegt werden [3]). Und doch ist diese Manipulation nur dadurch wirksam, daß sie im Namen des

1) Erman II, 446.
2) Usener, Götternamen, S. 288.
3) Brugsch, Rel., S. 443.

kleinen Sonnengottes geschieht, denn auch die alten Ägypter wußten — wir wiederholen oben Gesagtes — daß der Mond sein Licht von der Sonne empfängt. Das lehrt z. B. auch die Vorstellung, daß Schu als Sonnenstrahl, Chonti als Mondstrahl Ausflüsse des Lichtgottes Rā sind [1]). Die Frage des vom Tode Erweckten: „quis esset Jesus"? erinnert an die Frage des Totenbuches „Was ist das?" [2]) und hat, da sie unbeantwortet bleibt, wohl keine Bedeutung. Nur das „continuo surrexit mortuus" ist noch bedeutsam, insofern es die aufrechte Mondsichel andeuten soll, die liegend das Ruhebett darstellt. Dagegen muß von dem „grabatum" behauptet werden, daß es mit der oben behandelten „lectica", dem Wunderruhebette, identisch und dessen reicher Besitzer dorthin verrückt worden ist, wo nach Psdmt. und seinem D allein der „juvenis" als Neumondgott am Platze war. Die Unterscheidung in „juvenis" und „dives" sichert beiden Erzählungen ihre Selbständigkeit.

Ob das „sudarium" den *σουδάριον* des Paulus Act. 19, 12, die den Kranken zur Heilung aufgelegt wurden, abgelernt ist, steht sehr dahin. Unsere Deutung wenigstens scheint seine Originalität zu bedingen.

Wir kommen nunmehr zur Geschichte des vom Schlangenbiß geheilten Jakob, A 16, Syr. 12, ev. Thom. 14, Psdmt. mit B und D 41, und ev. inf. salv. arab. 43. Der Inhalt ist bei allen der gleiche, nur Einzelangaben variieren, vor allem die, daß in D Joseph an die Stelle Jakobs tritt, dann die Mission Jakobs bei A *τοῦ δῆσαι ξύλα*, beim Syrer „Reiser zu sammeln", beim arab. ev. „lignatum", während ev. Thom. lat. und D des Psdmt. „ad colligendam stipulam" und Psdmt. „ut colligeret olera" (B ad pulmentum) setzen. Nur nach A und Syrer sammeln Jakob und Jesus zusammen, bei den anderen Jakob allein. Die Wirkung des Viperbisses, der bei B speziell: „dextram manum" trifft, ist bei A der *καταχτεινάμενος καὶ ἀπολλύμενος*", im ev. Thom. lat. der „quasi mortuus"; nur bei den anderen hat der Gebissene noch Kraft zum Schreien,

1) Brugsch, Rel., S. 441.

2) Vgl. ebd. S. 22 ff.

während der Syrer bloß den Biß nennt. Das Wunder besteht bei dem einen im bloßen Anhauchen der Wunde, bei dem anderen mit dem Zusatz der gehobenen Hand, bei dem dritten mit der Ergreifung der Hand Jakobs. Auch wird die Viper nicht bei allen getötet und nur Psdmt. mit B lassen noch Joseph und Maria mit den Nachbaren dazu kommen.

Die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit der des ebenso von einer Schlange gebissenen Knaben liegt auf der Hand. Wir sind deshalb befugt, die gleiche Deutung für sie zulässig zu finden, unbekümmert darum, dasselbe zum drittenmale hintereinander, und wie sich zeigen soll, noch zweimal darnach sagen zu müssen. Haben wir doch darüber schon das Nötige bei der Geschichte vom Holzhauer bemerkt.

Der Sohn Josephs-Thots Jakob ist ebenfalls ein Neumond, dessen Sein auf gleiche Weise gefährdet erscheint, wie das jenes schlangengebissenen Knaben und der darum auf gleiche Weise durch die junge Sonne gerettet wird wie dieser. Die Berichte, die Joseph nicht zugegen sein lassen, vertreten deshalb wohl den ursprünglichen Text, wenn nicht D's Joseph an Stelle Jakobs noch ursprünglicher sein sollte.

Das Motiv des Schlangenbisses, hier speziell des der ἔχιδνα oder vipera mußte dem Verf. um so näher liegen, als seine Heimat besonders schlangenreich war, die Schlange darum auch diese Rolle in seiner heimischen Mythologie spielt. Denn Ammianus Marcellinus [1]) sagt: „Serpentes quoque Aegyptus alit innumeras, ultra omnem perniciem saevientes basiliscos et amphiobenas et scytalas et acontias et dispadas et viperas aliasque complures."

Die folgende Geschichte beschäftigt sich mit dem eben gestorbenen Säuglinge, die uns noch A 17, ev. Thom. lat. 15, Psdmt. mit B und D 42 erzählt wird. Der Inhalt ist bei allen, mit Ausnahme von B [2]), das immer „juvenis" an die Stelle des Säuglings setzt, genau derselbe, nur die Vorstellung variiert in unwesentlichen Einzelheiten.

1) 22, 15, 27 (ed. Garthausen I, 307).

2) Tischendorf, p. 109.

Auch hier dieſelbe Neumondgeſchichte, nur daß der Abwechſelung wegen der Neumond ein Säugling iſt. Aber auch das entſpricht der mythologiſchen Vorſtellung Altägyptens. Wie ſie den Sonnenſäugling, — knaben, — jüngling, — mann, und — greis kennt, weiß ſie das gleiche vom Neumond bis zum letzten Viertel[1]). Und daß es wirklich ein Neumond iſt, macht die Bemerkung A's klar: *ἐν τῇ γειτονίᾳ τοῦ Ἰωσὴφ νοσῶν τι νήπιον* wie B's 9: *τις τῶν γειτόνων* oben; der Neumond iſt der Nachbar des alten Mondes Thot, das mythologiſche „Empfangen" im unſichtbaren Neumond wird vom Verf. hier nur in Erkranken und Sterben verwandelt. Die weinende Mutter aber iſt der Nachthimmel mit ſeinem Tau, die Himmelsgöttin Nut.[2]). Auch das *μὴ ἀποθάνῃς, ἀλλὰ ζῆσον* iſt für den Neumond bezeichnend, und daß er nach ſeiner Belebung, d. h. ſeinem Sichtbarwerden, *ἀναβλέψας* iſt, wie ſchon von dem kleinen Sonnengott geſagt war, nur daß hier das Aufblicken auf die nach Weſten gerichteten Mondſpitzen deutet. Der Befehl *δὸς γάλα* bezieht ſich auf die Milchſtraße, in der der Mond untergeht, und das *μνημόνευέ μου* darauf, daß der kleine Sonnengott am nächſten Tag wiedererſcheint, jetzt aber weg-, d. h. untergeht, um als Nachtſonne mit den Sternen zu ſpielen.

Die gleiche Geſchichte erzählt A 18 allein, wenn er berichtet, daß bei einem Neubau (*οἰκοδομῆς γενομένης*) unter großem Lärm der Jeſusknabe einen toten Menſchen liegen fand, ſeine Hand ergriff, ihn aufſtehen und ſeine Arbeit tun hieß. Sie ähnelt der vom Holzhauer, und ihr Schluß ſtimmt faſt wörtlich mit dem des letzteren im ev. Thom. lat. überein.

Daß hier der Erwachſene den Neumond vertritt, darf uns nach dem, was wir aus der Geſchichte von Joſeph II. wiſſen, nicht wundern. Es iſt nur die Identität zwiſchen dem alten und neuen Monde beibehalten und dem im ſichtbaren Neumond Erweckten deshalb die Fortſetzung ſeiner alten Arbeit aufgetragen, wie dem Holzhauer. Nur der Neubau, d. h. der Eintritt einer neuen Zeit, erinnert an den Neumond, und *θορύβου μεγάλου* an

1) Brugſch, Rel., S. 234 f.

2) Ebd., S. 200 ff.

die dem erweckten Monde geltende bekannte, abergläubische Volksaufregung. Mit Recht aber behauptet das Volk von dem kleinen Wundertäter: *τοῦτο τὸ παιδίον οὐράνιόν ἐστιν*, denn es ist in Wahrheit das Himmelskind, die Frühlingssonne. Der Verf. kann uns nicht deutlicher seine geheime Absicht verraten.

Die letzte Geschichte, die allein Psdmt. mit D 42 aufbewahrt hat, scheint den ursprünglichen Abschluß des ganzen zu enthalten. Denn zum Unterschied von allen bisherigen, die sich mit den Taten des Jesusknaben außerhalb des Hauses beschäftigen, wird hier von seinem Leben im Hause berichtet, aber nun nicht mehr von einzelnen Taten, sondern von seinen Lebensgewohnheiten und auch von denen nur, soweit sie die Tischordnung des Hauses, das Verhalten seiner Brüder zu ihm und seinen Schlaf betreffen, alles mit der deutlichen Absicht, daß er, der Jüngste, als der hochverehrte Mittelpunkt des Hauses, nach dem sich alle in heiliger Scheu richten, im Schlafe selbst die Klarheit Gottes an ihm schauend, erscheint.

Der Zusammenhang mit allen vorangegangenen wird dadurch gewährleistet, daß die Deutung auch hier die junge Sonne, wie zum Abschluß, als Mittelpunkt des ganzen aufzeigen darf. Die Sonne als Bestimmerin der Tageszeit ist auch die Bestimmerin jeder Mahlzeit. Sie heiligt durch ihre Zeitbestimmung jedes Mahl und ist dadurch gewissermaßen auch sein erster Genießer. Ihr von der Atmosphäre abhängender früherer oder späterer Aufgang, ihr krasser Tagesschein verschiebt zuweilen die Eßstunde. Immer aber bleibt sie den Brüdern das leuchtende Lebensvorbild „tamquam luminaria". Und selbst ihr scheinbarer Schlaf am Tag, wenn sie in heißem Brüten ihre Siesta hält oder hinter die Wolken sich birgt, zeigt sie umgeben von der „claritas Dei", d. h. ihre strahlende Helle. Und selbst, wenn sie zur Ruhe gegangen ist, läßt sie ihren Schein zurück, zu geschweigen, daß sie als Nachtsonne ihn voll behält. Aber diesem durchsichtigen, reinen Naturvorgange hat der Verf. nicht verfehlt, im Eingang einen mythologischen Hintergrund zu verleihen. Es ist nämlich nicht von ungefähr, daß hier sämtliche Familienmitglieder zum Teil mit Namen, aufgezählt werden, das Familienhaupt Joseph voran

mit genau 9 Familiengliedern. Das erscheint unverkennbar als Hindeutung auf die ägyptische Enneas oder die große „paut" mit ihrem propator an der Spitze [1]). Als Propator tritt nun gewöhnlich Tum-Rā auf, aber diesen ersetzt gewöhnlich der Gott Nun, der auf anderen Denkmälern wieder Thot genannt wird [2]). Das ist dann unser Joseph. Freilich die übrigen Personen stimmen nicht mit der genealogischen Abstufung der großen Neunheit. Aber das war unmöglich, wenn historische Personen in Betracht kommen sollen. Hier war die Zahl allein bestimmend. Und daß es dem Verfasser allein auf die Zahl ankommt, das bezeugt er mit der unvermittelt hereingezogenen Schwester Marias, Maria Cleophae, die als solche nichts gemein hat mit der Mutterschwester Marias gleichen Namens, Joh. 19, 25, sondern aus irgendwelcher Tradition aufgegriffen ist und die allein der cod. B richtig als Tochter Joakims und Annas bestimmt. Mythologisch würde sie Nephthys sein. Das aber stimmt genau mit der Enneas, daß Thot-Joseph an der Spitze steht und Hor-Jesus das Ende bildet.

Da wir oben bereits nachgewiesen haben, daß die Geschichte vom 12jährigen Jesus, die A, Syr. und das ev. inf. salv. arab. als Schluß bieten und deren Rest sich noch im ev. Thom. lat. 15, 2 findet, ein aus Lc. 2, 41 ff. zurechtgemachter Nachtrag späterer katholischer Redaktion ist, so fällt ihre Berücksichtigung außerhalb unserer Aufgabe und es erübrigt uns nur noch, den Schluß in betracht zu ziehen, den allein von allen das ev. Thom. lat. zum ganzen liefert und den wir oben S. 386 bereits berührt haben, als wir ihm den Schein eines bedeutsamen Restes aus dem Urtexte zusprachen.

Und in Wahrheit, dieser Schein ist bedeutend genug, um hinter ihm die Wirklichkeit zu sehen. Es erleidet vor allen Dingen keinen Zweifel, daß der Herausgeber des ev. Thom. lat. die eigenen Worte des Thomas zu geben meint. Denn nur so ist sein: post haec omnia Thomas Israelita" — einzig sein Abschreiber hat das „Ysmaelita" der Hschr. für das letzte Wort verschuldet — zu ver-

1) Siehe Brugsch, Rel., S. 408 ff.
2) Ebd. S. 416, vgl. 110.

ſtehen. Sie ſtanden alſo in ſeiner griechiſchen Vorlage. Dieſe aber gibt zunächſt allerdings, wie die vorangegangenen Kapitel und der Vergleich mit den übrigen Rezenſionen lehren, nur einen redigierten Urtext wieder. Das zeigt ſchon der Eingang in c 4: „intelligite omnes, fratres carissimi, quae fecit dominus Jesus, quando fuit in civitate Nazareth: quod in primo capitulo“, der als freie Wiedergabe des in anſcheinender Urſprünglichkeit bei A, B und cod. par. aufbewahrten Vorworts erſcheint. Wir ſind deshalb berechtigt, auch im Schluſſe den Urtext nur in redigierter Geſtalt zu vermuten. Und dieſe Vermutung wird zur Gewißheit, wenn wir wahrnehmen, daß er tatſächlich Unrichtigkeiten enthält. Es ſtimmt nicht mit dem genannten Vorwort bei A, B und cod. par., daß Thomas „gentibus et fratribus nostris“ geſchrieben haben will, denn es müßte heißen „fratribus nostris e gentibus“. Und könnte das auch nur ein Verſehen des Abſchreibers ſein, ſo kann doch der Zuſatz zu Jeſus: „qui natus est in terris Judae“ nicht noch einmal hier geſtanden haben, da er bereits im Vorwort ſeinen Platz hatte. Ebenſo will uns die Bemerkung: „quomodo narrat scriptura sacra et prophetae testificati sunt opera eius in omnibus populis Israel“ dem gegenjüdiſchen Sinne des Verfaſſers des Thomasevgls. entgegen ſein und als Zuſatz eines ſpäteren Redaktors erſcheinen. Sonſt aber, und das iſt uns die Hauptſache, ſtehen wir auf gewachſenem Boden. Das wird uns allererſt durch das anſcheinend ſo ſeltſame „et invisibilia patri suo“ bezeugt, das ſchon Tiſchendorf [2]) mit ſeinem: „ita in codice scriptum est“ unter dem Texte ausgezeichnet hat. Seine Unverſtändlichkeit für den Redaktor hat es als ipsissimum des Autors gerettet. „Patri suo“ kann, da ſeine Beziehung auf Gott unmöglich iſt, nur auf Joſeph bezogen werden. Dem ſind die „signa et mirabilia“ des kleinen Sonnengottes „invisibilia“, weil er eben der von uns aufgezeigte Mondgott Thot iſt, der ſelbſt als geblendeter Mondgott am Tag nicht die Sonne zu ſchauen vermag. Der Verfaſſer konnte ein ſolches *ἀόρατα* für Joſeph wagen, ohne ſich entdeckt zu glauben, da es im Sinne von Nichtverſtehen

1) Siehe S. 180.

gedeutet werden mußte, wie Alles, bei dem er ſich als Nicht-begreifender der Taten ſeines angeblichen Sohnes zeigt. Ein weiteres Unverſtändliches und darum auf Urſprünglichkeit Deutendes iſt: „secundum voluntaten immortalitatis", das Tiſchendorf mit ſeiner Umgebung aus der verkehrten Stellung in der Hſchr. richtig gelöſt hat. Was heißt das? Ein Abſtraktum wie „immortalitas" kann keinen Willen haben. Es vertritt alſo ein Konkretum, daß mit Gottheit in nächſter Beziehung ſtehen muß, da es begründet wird mit: „quoniam ipse est filius Dei in universo orbe terrae." Eine chriſtliche Vorſtellung ſucht man hier vergebens. Wohl aber ſcheint, wenn nicht Alles trügt, hier die Sinnüberſetzung eines ägyptiſchen Wortes vorzuliegen. Es iſt dies „nutr oder nutar", was mit „Gott" überſetzt wird, aber nach Brugſch [1]) „die tätige Kraft bezeichnet, welche in periodiſcher Wiederkehr die Dinge erzeugt und erſchafft, ihnen neues Leben verleiht und die Jugendfriſche zurückgibt," im Grunde alſo eine Umſchreibung von „immortalitas" darſtellt und desſelben Sinnes mit dem griechiſchen „φύσις" und dem lat. „natura" iſt, während Le Page Renouf [2]) nur den Begriff „δύναμις, ἰσχύς" findet. Es wäre demnach zu überſetzen: „und er ſelbſt iſt es, der die Welt richten muß nach dem Willen der Gottheit, weil er ſelbſt Gottes Sohn iſt auf dem geſamten Erdkreis." Hier aber tritt ſofort eine dritte ägyptiſche Vorſtellung auf. Denn das iſt nicht der bibliſche Weltrichter Chriſtus, der hier zum Vorſchein kommt, ſondern Hor, der Sohn des Us-iri, des Herrn der Ewigkeit [3]), der als ſolcher — die Beſchränkung: „est filius Dei in orbe terrae" macht es unwiderſprechlich — über den ganzen Erdkreis leuchtet und einſt ein Uſiri ſelber die Welt in der Unterwelt richten wird oder doch bei der Wägung die Hauptperſon iſt [4]). Die Doxologie am Ende drückt deshalb

---

1) Rel. S. 93.

2) Vorleſungen, S. 87 f.

3) Brugſch, Rel., S. 396. 631.

4) Wiedemann a. a. O. S. 131. Die chriſtl. Literatur kennt bemerkenswerterweiſe nur den „Richter der Lebendigen und der Toten". Vgl. Harnack Lehrbuch der Dogmengeſchichte I, 155, Anm. 3.

trotz allen christlichen Scheines den rein ägyptischen Gedanken von der ewig währenden Herrschaft des Gottes Hor aus.

* * *

Epilog. Wir können und wollen es nicht leugnen, daß wir, wie schon mit der Deutung des Protev.'s, mit dieser des Thomasbuches, wenn es auch noch Niemand so genannt hat, ein völlig Neues in der Litteraturgeschichte der christl. Urzeit nachzuweisen uns unterfangen haben. Nicht als ob wir uns dabei beirren ließen v. D's. Bemerkung [1]): „Die mythologisierende Deutung, aber mehr in Wirths als in Useners Stile, verrät durch ihr Übermaß ihre Schwäche." Denn nicht bloß, daß sich unser Mythologisierungsversuch dadurch wesentlich von dem Wirths und Useners unterscheidet, daß er es nicht mit wirklicher, sondern mit nachgeahmter Mythologie zu tun hat, so kann auch von keinem „Übermaß" die Rede sein, wo es gilt, ein künstlich rekonstruiertes mythologisches Gebilde erschöpfend zu beleuchten, soweit es einem Nichtägyptologen möglich ist, dem die Warnungen Wiedemanns [2]) in die Ohren klingen. Die Frage ist lediglich die, ob man ein Recht hat, die mythologische Deutung da eintreten zu lassen, wo die hergebrachte ratlos auf ein Meer von wüsten Fabeleien steuern läßt und uns freier Hand zumutet, in dem betreffenden Verfasser einen Schriftsteller zu sehen, der seiner übel beratenen Phantasie kopflos die Zügel schießen läßt. Ist aber diese Frage für die Heiligenlegende längst in unserem Sinn beantwortet worden, so erfordert es die einfache Konsequenz, daß sie für die Christuslegende ebenso zu beantworten sein wird. Denn nicht eigene Erfindung, sondern Nachahmung ist auf diesem Gebiete Gesetzgeberin. Und Protev., wie Thomasev. sind sicherlich auch nicht Erstlinge dieser Gattung von Geisteserzeugnissen, sondern sie haben, wenn wir es auch nicht mehr nachzuweisen vermögen, auf heidnischem Boden ihre Vorgänger. Denn das bringt ohne Weiteres die Umdeutung des einen heidnischen Kultus in den anderen, der sich um diese Zeit vollzog,

1) Lit. Centralbl. 1900 N. 51, 52.
2) A. a. O. S. 173.

mit sich. Hat uns darum C. P. Tiele [1]) für unsere „Ägyptische Götterſage in der christlichen Legende“ das Zeugnis ausgestellt, daß uns „vollkommen zu vertrauen“ sei, so dürfen wir erwarten, daß man uns auch hier nicht fehl finden werde, wo uns so viel reichere Hilfsmittel zu Gebote standen, als damals.

Aber die haben nicht bloß uns zu legitimieren, wir sind es auch dem Verfasser schuldig, sein seltsames Verfahren, wo nicht zu rechtfertigen, so doch zu begreifen, dies Verfahren, daß er bewußt erfindet, seiner Erfindung einen erfundenen Namen vorsetzt und sie in einer Zeit von mehr als hundert Jahren vor ihm spielen läßt; daß er ferner als Heide skrupellos sich den ihm fremden christlichen Stoff aneignet, und daß er endlich auf eigenem Gebiete sich erlaubt, seine Götterſage mit eigenen Erfindungen zu durchsetzen, alles in Allem, Fälscher im ausgedehntesten Maße zu sein.

Da ist denn zunächst zu bedenken, daß die Schuld hieran nicht sowohl unserem Verfasser als seinem Zeitalter zur Last zu legen sein wird. Denn es ist vor allem die Zeit der pseudepigraphischen Litteratur. „Bücher unter fremden Namen, zumal unter dem Namen gewichtiger Persönlichkeiten einzuführen, war in jener Zeit in jüdischen, christlichen, wie in heidnischen Kreisen fast die Regel, wie jeder Kenner des Altertums weiß.“ [2])

Sodann will erwogen sein, daß die in Fleisch und Blut der Zeit übergegangene Allegoristik geneigt machen konnte, umgekehrt die eigenen Gedanken in eine erfundene Geschichte zu hüllen, die sie im Bilde wiedergab, statt die eines andern auf eigene Weise zu deuten und so eine wirkliche Allegorie zu schaffen.

Daß dabei das Wunder die oberste Rolle zu spielen berufen war [3]), versteht sich in dieser Zeit ebenfalls von selbst. Es ist, wie uns allein schon Lucian sattsam belehrt, die Zeit der Wunder-

---

1) „Geschichte der Religionen des Altertums“, deutsch von Gehrig. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1896, I, 413. Vgl. Quelle, S. 315.

2) H. Lang, Das Leben Jesu und die Zukunft der Kirche in „Deutsche Zeit- und Streitfragen“. Berlin, Hollendorf & Oncken, 1872, I, 26.

3) Selbst die ägypt. Novelle weiß davon, vgl. W. Spiegelberg, Die Novelle im alten Ägypten. Straßburg 1898, S. 22 f.

ſucht und Wunderfreude, und ſie auszubeuten, war die Sache aller derer, die ihre Sonderzwecke zu erreichen ſuchten, eines der nie ausgehenden Beiſpiele der Weltgeſchichte vom „mundus vult decipi, ergo decipiatur“, für die zu dieſer Zeit Peregrinus Proteus typiſch iſt [1]).

Unter dieſen Sonderzwecken aber nimmt neben der perſönlichen Bereicherung der ihm nahe verwandte kultiſche eine Hauptſtelle ein. Die Religion ſuchte im äußeren Kult und Ritual ihre Befriedigung, und war ſie eine propagandiſtiſche, ſo heiligte ihr erſt recht der Zweck alle Mittel. Man kennt als ſolche den iſiſchen Kult, „denn miſſionierend wenigſtens ſeit der Ptolemäerzeit tritt dieſer Kult auf“ [2]), und man weiß, was die Iſispriester an frommem Betrug aufboten, um den Dienſt ihrer Göttin gewinnreich für ſich zu machen. Dieſem Kult aber durch Umhang des chriſtlichen Mantels neuen Reiz und Einfluß zu verſchaffen, war der Gipfel ſolchen prieſterlichen Betrugs, der ihn zum verhängnisvollen Paraſiten des katholiſchen Chriſtentums macht, aber nur Renans [3]) Wort bewährt: „Man muß einen gewiſſen Grad von Betrug als ein von der Religionsgeſchichte unabtrennliches Moment anſehen.“ Der Gewinn neuer Wallfahrtsorte, wie Bethlehem und Jeruſalem, hat ſeinesgleichen, wie in der griechiſchen Zeit, ſo in der Gründung der ſpäteren chriſtlichen Wallfahrtsorte und wurzelt in der Tatſache, daß, wie noch das Mittelalter und die Neuzeit lehren, das Heilige nicht ſicher vor der Ausbeutung der Gewinnſucht iſt.

Es iſt deßhalb noch viel weniger zu verwundern, daß unſer Verfaſſer ſich herbeilaſſen konnte, die eigene Götterſage zu Gunſten ſeines Zweckes, desſelben wie im Protevangelium [4]), mit eigener Dichtung zu untermiſchen. Dieſelbe Skrupelloſigkeit, die das Fremde zu eigenem Nutzen verwertet, vermag auch im Eigenen

---

1) Vgl. Trede, Wunderglaube im Altertum und in der alten Kirche. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1901, S. 159 f. 252.

2) Reitzenſtein, Zwei religionsgeſch. Fragen. Straßburg 1901, S. 104.

3) Vgl. Nippold, Geſch. der neueſten Kirchengeſchichte. Berlin 1901. III, 1. 404.

4) Quelle, S. 301 ff.

nach Willkür zu ſchalten, da jedes religiöſe und ethiſche Moment fehlt, wo das kultiſche allein herrſcht, wie dies z. B. die ehemalige, von der eigenen Kirche nachträglich verurteilte jeſuitiſche Heidenmiſſion gezeigt hat. Daneben kann gleichwohl ein Fanatismus beſtehen, wie er heimlich in der Doxologie des Verfaſſers am Ende durchbricht, denn der Fanatismus iſt das Heidentum jeder nach Herrſchaft ſtrebenden Religion.

Schließlich iſt aber von hier aus der geradezu ſchreiende Doketismus des Verfaſſers zu verſtehen. Der antike Heide ſtellt ſeine Götter in menſchlicher Geſtalt dar, auch die ägyptiſchen werden als Menſchen abgebildet, wenngleich vielfach mit den entſprechenden Tierköpfen. Die zu Lyſtra Act. 14, 11 verfahren deßhalb ihrem Glauben gemäß vollkommen korrekt, wenn ſie bei der Wundertat an dem lahmen Mann begeiſtert ausrufen: „*οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς*“ und den ſchweigenden Barnabas Zeus, den angeblichen Wortführer Paulus aber Hermes nennen. Klaſſiſch dafür iſt die Geſchichte von Philemon und Baucis bei Ovid [1]). Es kann deßhalb nicht wundernehmen, daß der Jeſusknabe als jugendlicher Gott auftritt. Eine Zweinaturentheorie gab es für den Verfaſſer noch nicht, und er kann ſeinem angeſtammten Doketismus um ſo leichter Raum geben, als ſchon die ihm geläufigen: Kind, Jüngling, Mann, Greis für ſeinen Gott dazu Anlaß bieten. Wie wäre es ſonſt möglich, daß er ſich ſoweit vergeſſen hätte, den von den Worten ſeines Schülers innerlich vernichteten Zakchaios vermuten zu laſſen, daß dieſer ſein Schüler *τάχα πρὸ τῆς κοσμοποιίας γεγεννημένος*, A 7, 2, oder„ ante saecula“, ev. Thom. lat. 6, oder „ante cataclismum“, und „ante diluvium“ Psdmt. 31, oder „ante Noachum natus“, ev. inf. salv. arab. 48, ſei, und er nicht wiſſe, welcher Leib ihn getragen, welcher Schoß ihn genährt, und welche Bruſt ihn geſäugt habe? Denn das will doch ſagen: der vor ihm ſtehende Knabe, deſſen Mutter er als Freund Joſephs kennen und von deſſen Geburt er als Ortsmitbewohner wiſſen muß, ſoll ſchon vor der Weltſchöpfung oder vor Jahrhunderten, oder vor der

1) Metamorph. VIII, 621 ff.

Sintflut von ihm unbekannter Mutter geboren sein. Ein solcher Widersinn konnte dem Verfasser doch nur begegnen, weil ihm der ewige göttliche Knabe vor Augen stand. Wir können dies mit um so größerer Sicherheit behaupten, als wir nachzuweisen vermögen, warum er dabei von der Sintflut spricht. Denn nur von ihr, nicht von der Weltschöpfung oder Jahrhunderten kann er gesprochen haben, da sie nicht bloß zwei unabhängige Zeugen (Psdmt. u. arab. ev.) für sich hat, sondern auch ebenso unerwartet als unbegründet auftritt, um von einem Abschreiber erfunden sein zu können, wohl aber ihre Korrektur von dem sie nicht vorstehenden Rezensenten begreiflich finden zu lassen. Von der Sintflut im Zusammenhang mit der Sonne weiß nämlich der ägyptische Mythos, wenn ein hymnischer Hieroglyphentext zu Hib Amon-Rā auf der großen Flut der heiligen Meh-ur (große Fülle) einherschwimmen läßt [1]). Damit stimmt, daß Zakchaios von dem *παιδίον* sagt: „*τοῦτο δύναται καὶ πῦρ δαμάσαι*“ A 7, 2, oder „iste puer ignem domitare et mare refrenare potest“, ev. Thom. lat. 6, oder, potest ignem extinguere et alia tormenta deludere Psdmt. 31, 3. Denn Ra symbolisiert das Feuer, [2]) und im Totenbuche steht: „Das ist Amon-Rā, das Urgewässer“. [3]) ganz wie das von Sarapis [4]) gilt. Zugleich aber, das will nicht vergessen sein, wird vom Verfasser deutlich der ideelle Zusammenhang mit dem Protevangelium gewahrt, wenn er den Zakchaios die Mutter des Knaben nicht kennen läßt. Denn da in diesem Falle nicht von Mutterrecht die Rede sein kann, warum spricht er nicht vom Vater, sondern nur von der Mutter? Doch nur, weil auch im Protevangelium lediglich von der Empfängerin, Trägerin, Gebärerin und Nährerin dieses Sohnes gesprochen wird. Und wiederum, das sagen wir jetzt, ist die Mutter das bloße Organ für den selbständig werdenden Sohn, weil es nach dem Inschriftenstrich an der Decke des Pronaos im Tempel zu Dendera heißt: „Der sich zum (neuen) Wesen bildende (χprr) Lichtgott (χu) steigt, ein gewordener (χpra) in

1) Brugsch, bei Usener, Sintflutsagen. Bonn 1899, S. 260.
2) Brugsch, Rel., S. 29. 579,
3) Ebd. S. 22.
4) Quelle, S. 316.

leiblicher Gestalt in der Geburtsgegend (im sog. Lande Bech im Osten) am Frühlingsmorgen empor." [1]) Ist es doch, als ob selbst von dieser „leiblichen Gestalt" noch eine Spur in dem „*ἀναστρεφόμενος σωματικῶς*" B 1 sich erhalten hat, das Tischendorf [2]) unter die „plura singula" rechnet, „quae gnosticum et quidem docetam auctorem suadent", das aber für uns eine besondere Bedeutung gewinnt, wenn wir erwägen, daß *ἀναστρέφεσθαι* auch von der sich am Himmel bewegenden Sonne gebraucht wird [3]).

Haben wir solcher Gestalt das Verfahren des Verfassers gegenüber berechtigten Anständen zu würdigen gesucht, so bleibt uns nur noch übrig, ihn wider eine unberechtigte Auflage in Schutz zu nehmen, die in den Worten Zahns [4]) enthalten ist: „Die Geschichte vom 12jährigen Jesus Luk. II, 41—52 bildet nicht nur den Schluß der Erzählung, sondern ist auch der Anknüpfungspunkt für die Erfindung des Verfassers." So sehr nämlich auch diese Behauptung begründet wäre, wenn ihr erster Teil es wäre, den wir oben bereits als irrig beanstanden mußten, so wenig kann sie es ohne ihn sein. Und das nicht, weil wir trotz allen Widerspruchs auf unsrer gegenteiligen Behauptung [5]) bestehen zu müssen meinen, sondern, weil sie uns widersinnig erscheint, denn sie mutet uns das Unglaubliche zu, daß unser Verfasser angesichts Luk. II, 41 ff. noch den Mut gefunden hätte zu seinem Evangelium. Als ob man zugeben dürfe, daß ein Mann von solcher unleugbaren Erfindungsgabe, jeder Schätzung fremden Geisteserzeugnisses bar, es sich habe beikommen lassen können, mit einem überlegenen Schriftsteller in Wettbewerb zu treten, und einer, der so wortreich die Scham des unterlegenen Zakchaios darzustellen weiß, also ein Gefühl für literarische Ehre besitzt. Man stelle doch einmal beispielsweise das Wort Luk. II, 49: „Was habt Ihr mich gesucht? wußtet Ihr nicht, daß ich im Eigentum meines Vaters sein muß?" gegenüber dem des Verfassers: „Wer mich sucht, der wird mich finden

1) Brugsch, Rel., S. 233.
2) Prol. XLVII.
3) Xenophon., Mem. IV, 38.
4) Gesch. des neutestamentlichen Kanons II, 773.
5) Quelle, S. 113 ff.

unter den Knaben von 7 Jahren, denn dort verborgen in der 14. Zeit werde ich offenbar," und man ist sich klar, daß das letztere nicht nach dem ersteren geschrieben werden konnte, wohl aber umgekehrt, denn so verschieden kann dieselbe Feder nicht schreiben, aber ebensowenig kann auch der Luk. II, 51 ὑποτασσόμενος Genannte der Tischherr des Hauses Josephs nach Psdmt. 42 sein [1]). Es nimmt sich deshalb zwar sehr überlegen aus, wenn Barth in seiner hochabschätzigen Besprechung unseres Buches [2]) bemerkt: „Dabei verfährt man sorgfältig nach dem Entwickelungsschema: das Phantastische, Abstoßende, das Unsaubere muß vorangegangen sein; aus ihm ist dann das Edle, Keusche, Sinnige geworden, aus der Marienlegende die Weihnachtsgeschichte" — er vergaß hinzuzusetzen: „aus dem Thomasevangelium der 12jährige Jesus," aber die Erklärung des umgekehrten Falles ist damit um nichts erleichtert, und man kann nur wünschen, daß in diesem Kampf zwischen kanonisch und apokryphisch endlich ein anderer und besonnenerer Gottfried Arnold erstehe, der sich des apokryphischen „corpus vile" annehme, als das uns N. N., ein Gesinnungsverwandter Barths, im theologischen Literaturblatt [3]) den neutestamentlichen Text ohne unser Wissen behandeln läßt.

Dazu kommt, daß ein so naturwüchsiger Doket wie unser Verfasser nicht der Nachfolger eines so gründlichen Antidoketen wie Lukas sein kann. Wir haben auf diesen Umstand zwar schon bei der Behandlung des Protevangeliums [4]) aufmerksam gemacht, indes nicht die Beachtung gefunden, die seiner wert scheint. Wir meinen deshalb um so mehr auf ihn zurückkommen zu müssen, als der Doketismus der Apokryphen zwar deutlich erkannt [5]), aber nicht gewürdigt ist, weder an sich, noch in seinem Verhalten zu anderen Anschauungen.

Daß mit diesem allen aber sich unsere vor 3 Jahren einge-

1) Und wie erklärt man sich, daß der Verfasser trotz des kanonisch festgestellten Nazareth Bethlehem beibehält?

2) Theol. Litteraturbericht 1901, S. 10.

3) 1901, S. 285.

4) Quelle, S. 114.

5) Harnack, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte I, 164.

nommene Position nicht unwesentlich verstärkt hat, wird man nicht bestreiten wollen. Und doch kommt es uns nicht auf ein steifnackiges Rechtbehaltenwollen, nannten wir doch unsere damalige Arbeit bescheiden und mit Bedacht, wie die jetzige, „einen wissenschaftlichen Versuch," sondern auf eine abermalige Nachprüfung unserer Beweisführung zum besten der wissenschaftlichen Erkenntnis an. Und nur darum haben wir, unbeirrt von der einmütigen Ablehnung, weil sie nicht zugleich Widerlegung war, diesen Nachtrag über das Thomasevangelium vorgelegt.

2.

Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis vom Mai 1530.

Von

Prof. Lic. C. Stange in Halle a. S.

Im Jahre 1888 hat Brieger in den Kirchengeschichtlichen Studien (Hermann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet) über ein Glaubensbekenntnis des Kurfürsten Johann von Sachsen berichtet, welches derselbe vor dem Augsburger Reichstag dem Kaiser hat überreichen lassen (a. a. O. S. 312—315). Den Text dieses Bekenntnisses hat Brieger allerdings nicht mitgeteilt. Er begnügt sich mit kurzen Angaben über die Veranlassung dieses Bekenntnisses und über die Art seiner Übermittelung an den Kaiser. Hinsichtlich des Inhaltes bemerkte er nur: „Es stimmt im wesentlichen mit den Schwabacher Artikeln überein" (S. 314).

Diese Angaben Briegers haben Professor J. W. Richard in Amerika veranlaßt, in der Lutheran Quarterly (Juli 1901) einen Abdruck dieses Bekenntnisses zu bringen. Einleitend berichtet Richard über die Bemühungen Briegers, läßt dann den Text

folgen mit nebengedruckter englischer Übersetzung und erzählt sodann von den Bemühungen, durch welche er selbst in den Besitz des Textes gelangt ist. Darauf werden einige Errata notiert und endlich unter der Überschrift: the theology of this confession eine Reihe von Problemen der reformatorischen Theologie in losem Anschluß an den Text des Bekenntnisses erörtert.

Der Umstand, daß diese Reproduktion des Textes in Deutschland nicht leicht zu erreichen ist, würde an sich schon eine Wiederholung derselben rechtfertigen. Außerdem gibt aber auch Richard kein deutliches Bild von dem Verhältnis, in dem dies Bekenntnis zu den Schwabacher Artikeln steht. Sein Interesse ist offenkundig mehr den theologischen Fragen zugewendet als dem Interesse an der Gestalt des Textes.

Bei dem folgenden Wiederabdruck des Bekenntnisses ist deshalb die Frage nach dem Verhältnis desselben zu den Schwabacher Artikeln in den Vordergrund geschoben worden. Und zwar sind zur Vergleichung herangezogen worden:

1) das von Frick 1714 in Ulm aufgefundene Original der Schwabacher Artikel nach dem sorgfältigen Abdruck desselben, den Georg Gottlieb Weber dem ersten Teil seiner Kritischen Geschichte der Augsburgischen Konfession 1783 beigefügt hat. Bei diesem Abdruck ist auch eine Ansbacher Handschrift der Schwabacher Artikel berücksichtigt worden;
2) die in Luthers Werken (E. A. 24, 322—329) aufgenommene Ausgabe Luthers;
3) der von Chytraeus, Historia der Augsburgischen Konfession 1580, abgedruckte Text (Blatt 22—26);
4) der von Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch 1896, abgedruckte Text der Straßburger Handschrift.

Das Verhältnis dieser vier Texte untereinander ist von der Art, daß Nr. 1 und Nr. 4 und auf der anderen Seite Nr. 2 und Nr. 3 zusammengehören. Nr. 4 stimmt abgesehen von der Orthographie nur in ganz vereinzelten unwichtigen Punkten nicht mit Nr. 1 überein. Nr. 2 und Nr. 3 sind ebenfalls fast ganz miteinander identisch. Der Text des hier zum Abdruck gelangenden

Bekenntnisses stellt sich im wesentlichen als eine Übersetzung von Nr. 1 dar, wobei nur die zweite Hälfte des 3. Artikels, der 11. Artikel von der Beichte und der 15. Artikel von den Priester- und Mönchsgelübden weggelassen worden und außerdem der Anfang des Artikels von der Messe (Schw. Art. 16; Bek. Art. 14) etwas abgeschwächt worden ist.

Im übrigen handelt es sich, wie gesagt, um eine Übersetzung und zwar um eine sehr schlechte Übersetzung. Der von Richard ausgesprochene Gedanke, daß die Übersetzung von Melanchthon herrühre [1]), ist jedenfalls abzulehnen. In dieser Beziehung ist zunächst darauf zu verweisen, daß die Übersetzung sich sklavisch an den Buchstaben bindet. Man vgl. z. B. Art. VII, Anm. 8, und Art. VI, Anm. 6 [2]). Die zweite dieser Stellen, an welcher der Klang des Wortes über den Mangel an Interpretationsvermögen hinweghelfen muß, obwohl der doppelte Ausdruck noch das böse Gewissen verrät, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die Übersetzung nicht von einem Theologen, sondern von einem Kanzleibeamten angefertigt worden ist. Bestätigt wird das durch die wiederholten Mißverständnisse. Man vgl. z. B. Art. V, Anm. 2; Art. VII, Anm. 7; vielleicht ist auch das Nunc im Art. VII, Anm. 11, nicht bloßer Schreibfehler, sondern Mißverständnis. Und dazu kommt endlich eine Naivetät der dogmatischen Terminologie, die die Urheberschaft eines Theologen unbedingt ausschließt. Richard hat allerdings gemeint, es für beabsichtigte Abschwächung des dogmatischen Gegensatzes halten zu dürfen, wenn die Übersetzung die Worte: „Damit er wieder gerecht vnd from werd" wiedergibt mit den Worten: ut iterum rectificetur aut probus efficiatur (S. 22). Indessen der klassische Terminus iustificari ist doch an sich keineswegs anstößig; vielmehr dieser Ausdruck ist, wie die Apologie beweist, ganz besonders geeignet, die vorhandenen Differenzen zu verdecken. Man wird deshalb wohl nicht dogmatische Absicht, sondern Unkenntnis der dogmatischen Termino-

1) That it was prepared by Melanchthon, there can be scarcely a doubt (l. c. p. 5).

2) Auch die Übersetzung der Galaterstelle im Art. II, Anm. 8: ab una muliere natum ist hier anzuführen.

logie hinter jener Formel zu ſuchen haben. Jedenfalls aber gilt das von dem merkwürdigen Ausdruck, welchen die Überſetzung zur Bezeichnung des Predigtamtes gebraucht: Art. VII, Anm. 5. Für den Theologen würde es allerdings nicht in erſter Linie ein officium praedicatoris, ſondern ein ministerium verbi ſein. Wenn aber der Überſetzer gar redet von einem officium verbi, quod ex ore procedit, ſo iſt deutlich, daß er von dem Intereſſe am verbum externum im Gegenſatz zum verbum internum nichts weiß; derjenige, aus deſſen Mund das Wort hervorgeht, ſcheint nach Anm. 12 ſogar Gott zu ſein. Ein ähnliches Beiſpiel theologiſcher Unbildung bieten die Worte secundum affectionem, Art. XV, Anm. 2, ſtatt des ſelbſtverſtändlichen iuxta caritatem.

Alles in allem wird man alſo ſagen können, daß es ſich bei dieſem Bekenntnis des Kurfürſten Johann um eine dürftige, an einigen wenigen Punkten verkürzte Überſetzung der Schwabacher Artikel handelt, die in theologiſcher Beziehung gar keine Bedeutung hat. Bedeutungsvoll iſt nur die Tatſache, daß der Kurfürſt von Sachſen noch unmittelbar vor Beginn des Reichstages dieſe Verhandlungen mit dem Kaiſer gehabt hat und daß er dieſe Verhandlungen mit dem Kaiſer heimlich geführt hat. Dazu wird man dann vielleicht aus der Beſchaffenheit der Überſetzung, an der Theologen jedenfalls nicht beteiligt geweſen ſind, den Schluß ziehen dürfen, daß dieſe Verhandlungen mit dem Kaiſer auch vor den Theologen geheim gehalten worden ſind.

Primus Articulus.

Quod firmiter et unanimiter teneatur et[1]) doceatur solum unum et[1]) verum Deum esse Creatorem coeli et terrae ita quod in sola illa vera et divina essentia tres differentes personae existant videlicet Deus pater, Deus filius et[1]) Deus Spiritus Sanctus, quod filius a patre genitus ab aeterno in aeternum verus et naturalis sit Deus cum patre (— — —)[2])

1) Die geſperrten Worte finden ſich in dem Frickſchen Texte und fehlen bei Luther. Die eckigen Klammern weiſen auf Abweichungen vom Frickſchen Text hin.

2) Infolge eines leicht zu verſtehenden Fehlers des Abſchreibers iſt hier

et filio, sicut haec omnia cum Sacra [1]) Scriptura dilucide et sufficienter probari possunt veluti Johannis primo: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est [1]) etc. Et Mathei ultimo: Ite docete omnes gentes: et baptizate eas in nomine patris et filii et Spiritus sancti et alia similia precipue in Evangelio S. Joannis expressa.

Secundus Articulus.

Quod solus Dei filius verus homo factus et [2]) ab intemerata [3]) virgine Maria natus fuerit cum anima et corpore perfectus: et non quod pater aut Spiritus Sanctus homo factus fuerit: Quemadmodum heretici patripassiani [sive Moeticiani] [4]) docuerunt: Item quod filius non tantummodo corpus sine anima susceperit uti in errore Photinianorum patet cum saepius in Evangelio de anima sua dixerit ut alibi: Tristis est anima mea usque ad mortem: quod autem filius [5]) homo factus sit clare constat Johannis primo: et Verbum caro factum est: et ad Galatas tertio [6]): [et] [7]) cum tempus completum esset, misit Deus filium suum ab una muliere natum [8]) etc.

---

die Aussage über den hl. Geist ausgefallen. Im deutschen Text heißt es: „Das der son von dem vatter geporn von ewikait zu ewikait Rechter naturlicher got sey mit dem vatter vnd der heilig geist, bede vom vatter vnd son ist, auch von ewikait zu ewikait rechter naturlicher got sey mit dem vatter vnd Son."

1) Die gesperrten Worte finden sich in dem Frickschen Texte und fehlen bei Luther.

2) Luther: „empfangen von dem heiligen Geist".

3) unbefleckt.

4) Dieser merkwürdige Zusatz, der zweifellos auf die Anhänger des Noët hinweisen soll, kommt ganz allein auf Rechnung des Urhebers der obigen Übersetzung. In den deutschen Texten findet er sich nirgends.

5) Frick, Luther, Chyträus: „Gott der Sun"; Kolde: „gottes Sun".

6) Versehen des deutschen Textes; Luther hat: Gal. 4.

7) Wohl bloßes Versehen.

8) Die gesperrten Worte fehlen bei Luther; im Frickschen Texte steht statt des „etc." noch: „Vnder das gesetz gethon".

Tertius.

Quod idem Dei filius verus Deus et homo Jesus Christus sit atque [1]) unica [2]) et individua persona pro nobis mortalibus: passus, crucifixus, mortuus, sepultus, et qui Tertia die resurrexit a morte, ascendit ad coelos, sedens ad dexteram Dei ac dominus omnium creaturarum etc. [3]).

Quartus.

Quod peccatum originale habeat naturam veri peccati et non defectus tantum, aut vicium existat, sed tale sit peccatum, per quod omnes homines ab Adamo descendentes, damnarentur et a Deo in aeternum separarentur, nisi Christus Jesus pro nobis tam hoc quam omnia peccata ex eo sequentia in se recepisset et pro iis per passionem suam satisfecisset eaque sustulisset et in totum delevisset in se ipso sicut in psalmo quinquagesimo et ad Romanos sexto [4]) de huiusmodi peccatis expresse scriptum est.

Quintus.

Et quia omnes homines peccatores ac peccato mortique et diabolo obnoxios esse [constat] [5]) impossibile est: ut homo viribus suis: vel cum bonis operibus se eruat ex illis ut

---

1) Der Überſetzer hat offenbar die Konſtruktion nicht begriffen. Es müßte heißen: quod idem Jesus Christus sit unica et individua persona, qui pro nobis mortalibus passus, crucifixus, mortuus, sepultus est, tertia die resurrexit etc.

2) Richtiger: una; vgl. Augustana, Art I: „ein einig göttlich Weſen" = una essentia divina; ſo hier: „ain ainige unzertrennliche Perſon" = una persona individua.

3) Es fehlen hier folgende Sätze des deutſchen Textes: „alſo das man nicht glauben noch lern ſoll das Jeſus Chriſtus als der Menſch oder die Menſchheit fur vns geliten hab ſondern alſo, weil got vnd Menſch hie nit zwo perſonen ſondern ain vntrennliche perſon iſt, ſoll man haltten vnd lern das got vnd Menſch, oder gottes Son warhafftig für vns gelitten hat, wie paul Ro: 8 ſpricht got hat ſeins ainigen ſons nit verſchonet, ſonder fur vns alle dahin gegebn, corinth. 2 hetten ſie es erkant ſie hetten den herrn der eern nit gekreutzigt vnd dergleichn ſprüch mehr."

4) Verſehen des Überſetzers.

5) Zutat des Überſetzers.

iterum rectificetur aut probus efficiatur[1]): seque etiam non potest parare vel aptare ad justitiam: Immo vero quanto magis sibi proponit seipsum ex iis eximere res ejus eo deterior redditur: Haec est autem unica via ad iustitiam et redemptionem a peccato et morte quando sine ullo merito aut opere creditur in filium Dei pro nobis passum etc. Haec fides est iustitia nostra: quam quidem fidem Deus pro recta et sancta vult reputari et teneri[2]), omniaque peccata remissa et subinde vitam aeternam esse donatam hominibus, qui hanc fidem in filium Dei habent, quod propter filium suum gratiam habeant et filii sint in regno suo, et est[3]), prout haec omnia Beatus Paulus et Johannes in Evangelio[4]) habunde demonstrarunt: et ad Romanos decimo: corde creditur ad justitiam: et ad Romanos quarto: fides eorum imputatur eis ad justitiam[5]), et Joannes tertio: omnes qui in filium credunt non peribunt: sed habebunt vitam aeternam.

Sextus.

Quod fides haec non sit opus humanum neque ex viribus nostris possibilis: sed quod sit opus Dei et donum quod Spiritus Sanctus per Christum datus, in nobis operetur: et haec fides dummodo non sit inanis opinio aut obscuritas vel obtenebratio[6]) cordis: qualem falso credentes habent: sed potius

1) Deutſch: „damit er wider gerecht vnd from werd."

2) Hier liegt offenbar ein Mißverſtändnis des Überſetzers vor. Im Frickſchen Text heißt es: „den got will für recht from vnd heilig rechnen vnd halten, alle ſunde vergeben vnd ewigs leben geſchenkt haben, allen die ſollichen glauben an ſeinen ſon haben." Das am Anfang ſtehende „den" iſt alſo nicht das Relativum, ſondern die Konjunktion „denn". So auch Luther.

3) Verſehen, ſtatt: „etc."

4) Frick: „in ſeinem evangelio"; Luther: „in ſeinen Epiſteln"; Chyträus: „in iren Schrifften".

5) Siehe S. 462, Anm. 1.

6) „weil er nit ain ploſſer won oder tinckel des hertzens iſt"; Luther: „ein loſer Wahn oder Dunckel des Hertzens". Das Wort „Dünkel" iſt offenbar dem Überſetzer ſehr ſchwierig geweſen.

sit vigor novus, vividus et efficax [1]) multum fructificat, semper agit bene apud Deum [2]), laudando, gratias agendo, orando, praedicando, et docendo, et erga proximum amando illum et ei serviendo: auxiliando, consulendo, dando et [3]) sustinendo varia mala, usque ad vitae finem [4]).

Septimus.

Ad assequendam autem vel dandam nobis mortalibus hanc fidem Deus constituit officium praedicatoris vel verbi quod ex ore procedit [5]): Nempe Evangelium per quod hanc fidem et suam potentiam: ac utilitatem et fructum [6]) illorum [7]) annuntiari sinit [8]): et per hoc quasi per medium dat fidem cum Sancto Spiritu quomodo et ubi voluerit [9]): Alia non est via, modus, nec medium habendi [10]) fidem. Nunc [11]) cogitationes extra verbum oris illius [12]) utcumque sanctae et bonae appareant, mera tamen mendacia sunt et errores.

---

1) Die Konstruktion ist folgendermaßen zu verdeutlichen: et haec fides (dummodo non sit inanis opinio, sed potius sit vigor novus, vividus et efficax) multum fructificat.

2) Zu beachten ist die sorgfältige Unterscheidung des agere bene apud Deum und erga proximum.

3) Luther: „geben und leihen und leiden". Die Fortlassung der mittleren Worte im Frickschen Text ist wohl Flüchtigkeitsfehler.

4) Luther: „etc."

5) Zu beachten ist die merkwürdige Übersetzung! Deutsch: „das Predigampt oder mundlich Wort". In der Augustana Art. V lautet der deutsche Text fast genau so wie in den Schwabacher Artikeln, und der lateinische Text ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. In demselben Artikel ist nachher die Rede von dem verbum externum.

6) Frick: „frumen"; alle übrigen: „fruchten".

7) Mißverständnis des Übersetzers. Luther: „solchen Glauben und seine Macht, Nutz und Frucht".

8) Man beachte den lateinischen Ausdruck!

9) Augustana: ubi et quando visum est Deo.

10) Luther: „den Glauben zu bekommen".

11) Versehen: nunc statt nam.

12) Der Genitiv illius ist ein Beweis dafür, daß der Übersetzer den Ausdruck „mündliches Wort" nicht verstanden hat.

Octavus.

Iuxta [1]) hoc verbum oris Deus etiam instituit signa aliquot exteriora quae sacramenta dicuntur: Baptismi scilicet, et Eucharistiae, per quae Deus juxta [2]) idem verbum largitur [3]) fidem et spiritum suum et omnes confortat illius cupidos.

Nonus.

Quod primum signum sive sacramentum baptismi in duobus consistit [4]) videlicet in aqua et verbo Dei, vel quod aqua baptizetur: et verba Dei dicantur: et quod non sit simplex [aut pura] [5]) aqua vel ablutio sicut Anabaptiste docent, sed potius cum illi [6]) insint verba Dei et baptismus ille verbo Dei fulcitus sit: Res ideo est vivida, sancta et efficax; et ut Paulus ait ad Titum tertio: et Ephesos quarto [7]): Lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti etc. [8]). Et quod hic baptismus infantibus etiam sit comunicandus [9]) verba autem Dei in quibus baptismus consistit haec sunt: Item et baptizatae [10]) in nomine patris et filio [11]) et Spiritus Sancti. Mathei

---

1) Deutsch: „Bei vnd Neben sollichen mundtlichen wortt".

2) „neben dem wort".

3) „anbeutt vnd gibt"; in der Übersetzung fehlen die Worte: offert et.

4) Hinsichtlich des Ausdrucks ist zu vergleichen: Augustana Art. XII: constat autem poenitentia proprie his duabus partibus.

5) Zusatz des Übersetzers.

6) Richard will hier einen Fehler bemerken: „illi for illa the ablative feminine in agreement with aqua" (S. 14). Indessen diese Korrektur ist unrichtig, da „cum" nicht Präposition ist, sondern als Konjunktion zu den beiden folgenden Konjunktiven gehört. Der deutsche Text zeigt, daß hier die Übersetzung durchaus in Ordnung ist. Vgl. Luther: „weil Gottes Wort dabei ist, und sie auf Gottes Wort gegründet, so ist es ein heilig, lebendig, kräftig Ding!"

7) Versehen des Übersetzers; deutsch: „Eph. 5".

8) „etc." fehlt bei Chyträus.

9) Deutsch: „zu reichen und mitzuteilen"; in der Übersetzung fehlen die Worte: offerendus et.

10) Ite et baptizate, vgl. Richard, S. 14.

11) filio statt filii.

ultimo. Et [1]) qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit haec oportet credere [2]).

Decimus.

Quod Eucharistia sive sacramentum altaris etiam in duobus consistit: Nempe quod vere et substantialiter in pane et vino praesens sit verum corpus et sanguis Christi, secundum verba ipsa [3]) hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, et quod nequaquam sit panis et vinum, tamen [4]) sicut alia pars nunc asserit: Haec verba similiter requiruntur [5]) et asserunt [6]) fidem quam in omnibus iis exercent qui sacramentum illud petunt et non contra ipsum agunt: quemadmodum et baptismus etiam fidem imbuit et concedit, si credatur [7]).

Undecimus [8]).

Nullum esse dubium quin sit et maneat in Terra una Sancta Catholica Ecclesia usque in finem saeculi juxta verba Christi Mathei ultimo: Ecce apud vos sum usque in finem saeculi: Haec autem Ecclesia non nisi ex Christi fidelibus

---

1) Angabe der Stelle fehlt im Frickſchen Text, auch bei Luther: „Marc. 16“.

2) Genaue Überſetzung des Frickſchen Textes; bei Luther: „wer glaubt ꝛc. Da muß man glauben“; bei Chyträus bloß: „Wer gläubet vnd getaufft wirdt, ꝛc.“

3) „laut der wort Chriſti“; alſo wohl beſſer: secundum verba ipsius.

4) quod nequaquam sit panis et vinum tantum, sicut alia pars nunc asserit.

5) requirunt, vgl. Richard, S. 14.

6) Statt as-erunt muß es zweifellos afferunt heißen.

7) „gleich wie die tauf auch den glauben bringt vnd gibt ſo man jr begert“.

8) Hier iſt der Artikel von der Beichte ausgelaſſen. Bei Luther lautet derſelbe in ſachlicher Übereinſtimmung mit dem Frickſchen Text folgendermaßen: „Daß die heimliche Beicht nicht ſoll erzwungen werden mit Geſetzen, ſo wenig als die Tauf, Sacrament, Evangelion ſollen erzwungen ſein; ſondern frei: doch daß man wiſſe, wie gar tröſtlich und heilſam, nützlich und gut ſie ſei den betrübten oder irrigen Gewiſſen, dieweil darinnen die Abſolution, das iſt, Gottes Wort und Urtheil geſprochen wird, dadurch das Gewiſſen los und zufrieden wird von ſeinem Bekömmerniß; ſei auch nicht noth alle Sünd zu erzehlen; man mag aber anzeigen die, ſo das Herz beißen und unrüwig machen ꝛc.“

constat, qui suprascriptos articulos tenent [1]), credunt et docent et propter ipsos a mundo persecuntur et martirizantur. Nam ubi predicatur Evangelium et rectus usus est sacramentorum: haec est Sancta Christi fidelium Ecclesia que non est obnoxia legibus et exterioribus apparatibus neque etiam locis, temporibus, personis et moribus [2]) astringitur.

Duodecimus.

Quod Dominus Noster Jesus Christus in die novissimo veniet ad iudicandum vivos et mortuos, et liberandum fideles suos ab omni malo et deducendum eosdem ad vitam aeternam et ad puniendum infideles ac impios et damnandum eosdem una cum diabolis in Inferno in perpetuum [3]).

Tertius decimus.

Et donec dies iudicii Dei veniat omnisque potestas et dominium tollatur quod pareatur superioritati seculari eaque honoretur tamquam status a Deo ordinatus ad defensionem bonorum et castigationem malorum et quod hunc statum Christianus aliquis si ad eundem rite vocatus fuerit sine dauno [4]) et periculo fidei et salutis suae bene gerere et in eo servire possit. Romau. tertio decimo: Primae Petri tertio [5]).

Quartus decimus [6]).

Quod Canon Missae [7]) qui hucusque loco oblationis et operis

---

1) tenent fehlt im Frickschen Text.

2) Frick: „gepeu"; alle übrigen: „Geberde".

3) Luther und Chyträus: „etc."

4) sine dauno statt sine damno, vgl. Richard, S. 14.

5) Vgl. S. 462 die erste Anmerkung.

6) Hier ist der Artikel von der Ehelosigkeit der Priester ausgelassen. Bei Luther lautet derselbe in sachlicher Übereinstimmung mit dem Frickschen Text folgendermaßen: „Aus dem allen folget, daß die Lehre, so den Priestern und Geistlichen die Ehe, und ingemeinhin Fleisch und Speise verbeut, sampt allerlei Klosterleben und Gelübden, weil man dadurch Gnade und Seelen Seligkeit sucht und meinet, und nicht frei lässet, eitel verdampte Teufelslehre sei, wie es St. Paul 1. Tim. 4, 3 nennet, so doch allein Christus der einige Weg ist zu der Gnaden und Seelen Seligkeit."

7) Deutsch: „Daß fur allen Greueln die Messen" u. s. w.

quo alter alteri gratiam impetraret habitus est deleatur: et quod loco missae divina ordinatio servetur in qua sacramentum corporis et sanguinis Christi sub utraque specie: unicuique super fidem suam et ad intellectum suum proprium [1]) ministretur.

Quintus decimus.

Quod ceremoniae Ecclesiae quae verbo Dei repugnant etiam aboleantur, reliquarum vero usus sit liber secundum affectionem [2]) ne sine causa detur occasio offendiculi et per hoc publica pax sine necessitate perturbetur et labefactetur [3]).

3.

Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schlosser.

Von

Lic. R. Otto, Privatdozenten in Göttingen.

Wie alle großen Erscheinungen auf geistigem Gebiete, auch die originalsten und singulärsten ihre „Vorläufer" haben, ihren „Schatten" vorauswerfen, ihre „Vorspiele" haben, so auch Schleiermachers Reden. Und wie anderswo, so ist es auch bei ihnen dienlich, solche Vorspiele zu kennen, nicht um abzuleiten und aufzulösen in schon Dagewesenes, sondern um ihren all-

1) Deutsch: „einem Jeglichen auf seinen Glauben, und zu seiner eigenen Nothdurft".

2) „derselbigen zu gebrauchen oder nicht, nach der Liebe". Der Ausdruck secundum affectionem ist durchaus unzutreffend.

3) „damit man nicht ohn Ursach leichtfertige Ärgernis gebe oder gemeinen Friede ohn Noth betrübe". Luther außerdem noch: „etc."

gemeinen geschichtlichen Zusammenhang zu sehen, aus demselben sowohl ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit wie ihre Originalität gegenüber der Zeitgeschichte zu verstehen, wie auch sie im ganzen und einzelnen aus Analogie, Gegensatz, zeitgeschichtlichem Verständnisse der Termini u. s. w. richtig zu exegesieren. Die „Reden" nun gingen hervor aus dem Gegensatz zu der Deutung der Religion durch die Aufklärung und speziell zu der Kantischen Deutung. Sie waren nicht aus ihm entstanden und geboren, aber durch ihn aus Schleiermachers Seele und persönlichem Erleben entbunden, und dieser Gegensatz gibt seinen Ausführungen gewisse besondere Inhalte, Orientierungspunkte und Richtlinien, Formulierungen und Termini. Deswegen sind zu seinem Verständnisse besonders die Parallelen und Vorspiele interessant und wichtig, die durch den gleichen Gegensatz bestimmt waren. Unter ihnen sind die Jacobi, Herder, Hamann bekannt genug. Ziemlich unbekannt scheint J. G. Schlosser zu sein, obwohl ihn Kant einer eigenen Polemik gewürdigt hat. Allerdings ist er auch neben jenen drei verschwindend, aber dadurch, daß sich bei ihm auf niederem Niveau, in engeren Grenzen, mit unzulänglichen Mitteln doch ähnliches regt dem, was in den „Reden" voll in die Erscheinung tritt, lehrreich genug für die Stimmung, die aus der Reaktion gegen die Einseitigkeiten und Vergewaltigungen des Gemütes durch das Kantische Denken geboren wurde, die bei Schleiermacher so vieles erklärt und in ihm einen Interpreten großen Stieles gewinnt. Für diese Stimmung und für das Durchschnittsempfinden antikantischer Kreise seiner Zeit und der Zeit vor Schleiermacher ist er ein anschaulicher Typus. Und gerade das Laienhafte, Unsystematische seiner Polemik und seiner Termini ist uns dabei interessant, nämlich für die Genesis der Terminologie Schleiermachers. Sie sind bei Schlosser zum Teil das als Rohmaterial und Ausdruck naiver Redeform, was bei Schleiermacher auf dem Wege ist, eine schulmäßige Terminologie zu werden. Schlosser war Schwager Goethe's, Jurist, Politiker und Freund Jacobis — der ihm 1792 seinen Allwill widmete —. dazu philosophierender Schöngeist. Teils aus politischen, teils aus klassischen, teils aus philosophischen Interessen übersetzte er 1795

Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution [1]), gab eine Einleitung und Anmerkungen dazu und verherrlichte in beiden die platonische Philosophie, indem er dabei zugleich die Kantische angriff. — Zwei Schulen der Philosophie — so führt er in der Einleitung aus — stehen heute in Geltung (die rationalistische, speziell die Kantische, und die empiristisch-sensualistische meint er). Beide sind einseitig, darum beide falsch und zu überwinden durch Platos Gedanken. Ihr Fehler ist, daß sie vom Menschen nicht als ganzem nach der einheitlichen und zusammengehörigen Doppelheit seines Wesens ausgehen, sondern ihn halbieren und ihn entweder nur als Vernunftmenschen oder nur als Sinnenwesen gelten lassen. Die erste Schule glaubt der Allmacht und Souveränität der Vernunft, deduziert ihr System und ihre Maximen aus rein rationalen Prinzipien, schaltet alle Offenbarung und alles Historische aus, entfremdet sich dadurch aller realen Wirklichkeit und buhlt in ihren Idealen mit ätherischen Gestalten, die weder Fleisch noch Knochen haben. Die andere kennt nur Empfindung als Prinzip des Erkennens und Egoismus als Prinzip des Handelns und ihr Ende muß die Anarchie der ungebundenen Sinnlichkeit sein. Die Wahrheit liegt in einer rechten Synthese beider, die den ganzen Menschen vor Augen nimmt und von ihm ausgeht. Platos Briefe sollen eine solche Philosophie zeigen. — Die hier beginnende Polemik spitzt sich dann zu in der langen Auseinandersetzung auf S. 180 ff. Anm. Die kritische Philosophie Kants ist eine Philosophie, die die Vernunft nicht reinigt, sondern entmannt. Aus lauter Sorge vor einschleichenden empirischen Verunreinigungen und für ihre Grundsätze und Begriffe a priori und für a priori Gewissenheit löst sie alle Realität auf, schneidet den denkenden Menschen von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit sich fortreißenden

---

1) J. G. Schlosser, Platos Briefe nebst einer hist. Einl. und Anm. Königsberg 1794. — Vgl. F. H. Jacobi, Werke, 1812, Bd. I, S. 1. Und Jacobis „Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht Vernunft ist". An J. G. Schlosser, 1788. Eine Schrift, charakteristisch für den „moderantistischen" Standpunkt beider Männer.

Schöpfung gänzlich ab, kritisiert beinahe alle Wirklichkeit hinweg und sublimiert die Tugend so metaphysisch, daß ihre Gestalt kaum mehr zu ahnden ist. Dagegen verteidigt Schlosser die Notwendigkeit und Zulänglichkeit der Erkenntnis a posteriori aus Schlüssen der Analogie und der Wahrscheinlichkeit. Ausgangspunkt unseres Denkens und Erkennens müssen die in uns selber liegenden ersten wirkenden Prinzipien sein. Durch unmittelbare Anschauung sind sie uns faßbar. Und ebenso auch unser „Leiden". Durch einen analogischen Schluß kommen wir von beiden aus auf die Objekte außer uns [1]), haben dann in und an ihnen allerdings nicht das innere Heiligtum der Wahrheit selber erreicht, aber sind doch im Vorhofe und haben von ihr also soviel wie nötig ist, um den Dienst unserer Priesterschaft auszuüben. Die Wahrheit, die wir nicht erreichen, „ahnen" wir doch, und das ist alles, was Philosophie leisten kann und braucht. (S. 191) „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröte zeichnen, die Sonne muß geahndet werden" [2]). Seine Polemik unterstützt er, indem er im Texte der Platonischen Briefe selber Stellen groß druckt, die aggressiven Charakter tragen und von Unmittelbarkeit des Erkennens reden. (S. 178) „Von anderen Dingen kann man wohl reden, von diesen aber nicht. Sondern dann erst zündet sich von sich selbst in der Seele, wie von einem springenden Funken des Feuers, ein Licht an, das dann zehrt aus sich selber." Oder (S. 87) „Da spricht die Seele von dem, was ...." Zur letzten Stelle bemerkt er (S. 90, Anm.), angreifend: „In unsren altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl gesagt und getan wird, für Schwärmerei zu gelten."

Diese mehr Ausfälle als Angriffe, mehr Einfälle als fundierte Gedanken, versteckt in Anmerkungen, kaum weiter ausgeführt, als in den obigen Zitaten angegeben ist, nahm Kant ernst genug, um.

---

1) Bei Schleiermacher durch die „Phantasie" vom Selbstbewußtsein aus Reden [1], 129.

2) Vgl. Schleiermachers Gedanken: Der letzte Grund der Dinge ist nicht zu erreichen weder im Denken noch im Wollen, aber er ist gegenwärtig im „unmittelbaren Selbstbewußtsein", im Gefühl.

ihnen eine eigene umständliche Polemik zu widmen. Dabei faßt er sie fester, als ihr Urheber es noch selber getan hat und läßt, was sich bei ihm eigentlich nur andeutet, deutlich heraustreten, um es abzufertigen. Das Interessanteste an dieser Polemik ist, daß, wenn man sich eine Entgegnung Kants auf die „Reden" konstruieren wollte, man es nach dieser Polemik tun müßte und könnte. Bei nicht ganz scharfem Hinhören könnte man auf Strecken hinaus glauben, mutatis mutandis eine Polemik gegen Grundanschauungen der Schleiermacherschen Reden zu vernehmen und gegen die um und mit Schleiermacher aufstrebende, aus Kant wachsende und gleichzeitig gegen ihn reagierende Sinnesrichtung der genialischen, intuitiven und romantischen jungen Generation. Sie erschien in der Berliner Wochenschrift im Mai 1796 unter dem feinen sarkastischen Titel: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" [1]). Kant faßt sogleich die Ausdrücke heraus und nagelt sie fest, die vorläufig noch garnicht streng geprägt, doch schon für die andere Denkweise charakteristisch sind und später die Schibboleth des Kampfes werden sollen: das „unmittelbar Anschauen", das „Fühlen", die „Selbstanschauung", das „Ahnen" u. a. m. Mit ihnen philosophieren ist vornehmes, genialisches Philosophieren, Philosophieren per inspirationem, aus dem inneren Orakel der Intuition und des höheren Gefühls mit Mystik und Poesie. (Welche Prophezeiung auf die kommende Periode, die alle diese Charakteristika als ihr zugehörig anerkannte, aber darin gerade die Legitimation ihres Philosophierens sah!) Die nicht „vornehme", die schulmäßige, die arbeitende Philosophie kennt nur den Weg zur Erkenntnis, der durch Auflösen und Zusammensetzen von Begriffen nach Prinzipien (S. 125) hindurchgeht und vom diskursiven Denken geleistet wird. Zwar eine bessere Erkenntnis wäre die durch intellektuelle Anschauung, die ihren Gegenstand unmittelbar auf einmal faßt und darstellt (S. 126); durch sie würde ein mühe- und arbeitloses „vornehmes" Philosophieren möglich sein,

1) Schlosser druckt sie in seiner Gegenschrift mit ab. Da zu dem ganzen Handel diese doch verglichen werden müßte, so wurden aus ihr die Seitenzahlen angegeben.

das auf das schulmäßig sich mühende herabsehen könnte, wie der schweifende Tunguse auf den arbeitenden Buräten und der faule Russe auf den fleißigen Deutschen. Die neue Schule meint im Besitze solcher Anschauung zu sein, geniemäßig, durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres die Grundlage des Erkennens zu gewinnen (S. 127) und als Philosophen der Anschauung einfach das Orakel in sich selbst anhören und genießen zu können (ibid.). Und lehrreich ist nun, daß dieses alles für Kant auch sogleich identisch ist mit „durch Einfluß eines höheren Gefühls philosophieren" (S. 138. 156). (Dies glaube man aber um so eher tun zu dürfen, als solches Gefühl angeblich nicht bloß subjektiv, in mir, sei, sondern einem jeden angesonnen werden könne, das mithin auch objektiv und als Erkenntnisstück vernünftele und als Anschauung [Auffassung des Gegenstandes selbst] gelte.) Und weiter: man setze neben den bisherigen drei Stufen des Fürwahrhaltens, dem Wissen, Glauben, Meinen noch eine vierte: die „Ahnung des Übersinnlichen" (S. 143), das aber heißt mit der Philosophie aufhören und die „Köpfe zur Schwärmerei" verstimmen. — Deutlich fühlt Kant die ihm entgegengesetzte, so gründlich verschiedene Denkweise und gönnt ihr nicht das kleinste Entgegenkommen. Gerade auch in Sachen der Religion nicht. Unerbittlich weist er die unmittelbare gefühlsmäßige Beziehung auf das „Übersinnliche" zurück. „Gefühl" im allgemeinen ist überhaupt nur „empirisch" und „pathologisch", als solches am wenigsten geeignet für „den Übergang zum Übersinnlichen". Der letztere soll sich vollziehen allein in der Form des Postulates vom sittlichen Bewußtsein aus. (S. 163.) Hier gibt es ein „höheres" Gefühl, aber nicht im Sinne jener: es ist das Gefühl der Achtung gegen die Pflicht. Und es ist nicht unmittelbar, sondern abhängig von Erkenntnis, nämlich der der praktischen Vernunft. Die Autorität Platos bewegt ihn nicht und die großgedruckten Stellen seiner Briefe, durch die er sich wirklich reizen läßt, sind ihm nur Beweis, daß Plato Mystagog war, ja obendrein noch „Klubbist" (S. 143), da er seine höhere mystische Weisheit nur Auserwählten gönne und der gemeinen Masse vorenthalte. — Wie anschaulich wird aus dieser Kontroverse der

Gegensatz Kantischen Sinnes gegen den heranziehenden neuen, wie anschaulich auch seine Stärke und seine Schranke. Und zugleich, wie blickt man hinein in das, was man in damaliger Zeit mit Anschauen, Empfinden, Fühlen, Unmittelbarkeit, mit Ahnen des Unendlichen, mystischem Sinne u. s. w. meinte und verfocht.

Schlosser antwortete 1797 in einem animosen „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte". Der Ton desselben ist so unziemlich, wie seine Argumentation, systematische Gestaltung und Verteidigung seiner Ideen Kants Können und Methode gegenüber völlig inferior ist. Doch ist auch hier manches als Präludium späterer reiferer Gegner Kants interessant. Wenn er eintritt für den „Menschensinn", nämlich das normale, aber unphilosophische Denken, das bei Kant ganz ausscheiden müsse vor dem philosophischen Erkennen, und wenn er Meinen und Glauben als Vorstufen des Wissens, Wahrscheinlichkeit als Übergang zur Gewißheit verteidigt (11, 33, 39), so ist dies ähnlich, wie wenn Schleiermachers Dialektik später das Wissen als immer nur werdendes und das philosophische Wissen als aus dem populären werdend beschreibt. Das Aufsteigen zum Übersinnlichen auf der Brücke des Postulates wird zurückgewiesen. „Wie kann je ein Postulat, selbst auf Apollos Lippen, ein Gesang werden, der bis in dein Herz überginge" (25). Verächtlich ist, der sich so seinen Gott „selbst macht" (14), zurückzuweisen eine Philosophie, die alle Ahnungen, Ausblicke auf das Unsinnliche, den Genius, die Dichtkunst, das Feuer der Andacht, das geheime Gebet, die Grazie der Seele verlösche (24). Hin und her tritt er der geschichtslosen rein aus rationalen Prinzipien deduzierenden Methode Kants entgegen und streitet für die Geltung des Geschichtlichen auf dem Gebiete des Religiösen (vgl. 37). Ein besonderes auffallendes „Vorspuken" späterer Ideen und Termini ist die Partie über berechtigten „Mystizismus" auf S. 67. Es klingt wie ein Satz aus den „Reden", wenn es heißt: „Mystizismus ruhet auf einer *eigenen Anschauung des Übersinnlichen*". „Wer wagt zu behaupten, daß, weil er einer solchen *Anschauung* nicht fähig ist, auch kein anderer Mensch sie haben könne." (Vgl. S. 69: „... durch *innere Anschauung* erweckt,

Weisheit und Tugend zu lehren".) Auch „Universum" findet sich natürlich gelegentlich, doch — ebenso wie bei Hemsterhuis oder anderen Zeitgenossen — ohne den signifikanten Sinn, den die „Reden" mit dem Worte verbinden. Vgl. S. 27: Der Übergang vom Universum des Seins zu dem des Denkens sei anders nicht möglich als durch Erscheinungen, und S. 73, wo aus der Ordnung des Universums auf ein ordnendes Wesen geschlossen werden soll. —

Es ist wahrscheinlich, daß Schleiermacher Schlosser gekannt hat. Der eine Platoverehrer und Übersetzer wird um den anderen gewußt haben. Und jedenfalls würde er ihn aus Kants Polemik in der Berliner Monatsschrift gekannt haben. Trotzdem ist es natürlich verkehrt eine „Abhängigkeit" zu konstruieren. Frappant zwar sind solche Parallelen, wie, daß Mystizismus eine Anschauung des Übersinnlichen sei und dergl. Auch jene Auseinandersetzung über die verschiedenen Schulen der Philosophie, in denen auf der einen Seite sich die Sinnlichen, Genußsüchtigen, Egoisten verteilen, auf der anderen Seite die überfliegenden Idealisten, buhlend mit ätherischen Idealgestalten, aber aller Realität entfremdet, beide das Menschenwesen nur von einer Seite nehmend und Extreme bildend, und über die notwendige Synthese dieser Extreme, die den ganzen Menschen vor Augen nimmt und seine Gegenseiten auf einander bezieht — scheinen sie nicht ganz wiederzukehren in den Ausführungen der „Reden", S. 7 ff., von den Extremen der Menschheit, die zusammengeschlossen werden sollen, von denen die einen mit unersättlicher Sinnlichkeit auf den Genuß gerichtet sind, und die andern alles mit sich selbst, nämlich mit Vernunft durchdringen wollen, aber in das Ziel überfliegendem Enthusiasmus nur um leere Ideale herumschwärmen: erst wenn jenes durstige an sich ziehen und dieses rege und lebendige selbstverbreiten zusammenkomme zur höheren Einheit, werde das Ideal des Menschen erreicht. Auch die Kürze und Dürftigkeit der Anschauungen bei Schlosser würde noch nicht einen Einfluß ausschließen. Merkte doch Kant schon den höchst dürftigen Glossen der Platoübersetzung die gegensätzliche Art an und ward dadurch aufgeregt. Ebenso leicht konnte ein Gleichgestimmter die

verwandte Art darin finden und durch sie sich anregen lassen. Aber gegenüber der gründlichen Verschiedenheit des Innersten beider Naturen bedeuten selbst alle jene Parallen doch nur „Zufälligkeiten". Schlosser bleibt doch immer nur der konservative Moderantist. Und Schleiermachers Gedanken- und Ausdruckswelt ist seiner gegenüber auf einem so viel höheren Niveau, tritt auf mit so viel originaler Kraft und Tiefe und spinnt sich so aus sich selbst, daß ihn von Schlosser lernen zu lassen, lächerlich wäre. Nur eben als „Vorspiel", und gerade als Beispiel dafür, wie aus ähnlichen Motiven und Reizen auch unabhängig von einander Homologien hervorgehen [1]), ist er lehrreich. Der gemeinsame Reiz war die Kantsche Philosophie. Die Homologien waren, um es zusammenzufassen, folgende Momente — und zwar gerade das Beieinander und Durcheinander dieser Momente bei beiden Männern ist von allen Homologien die interessanteste —: Kampf für Unmittelbarkeit in Anschauung und Gefühl, speziell in Bezug auf das Unendliche, darum Kampf gegen die Postulaten-Religion, Kampf für den ganzen Menschen und gegen seine Vereinseitigung als eines Wesens „reiner Vernunft", darum für das „Pathologische" und für das Unterphilosophische, Kampf gegen die dualistische Zertrennung der Sphären des Menschen in moralischer Hinsicht, Kampf gegen die rationalistische Unterschätzung und Auflösung des Historischen und „Positiven", und alles dieses bei beiden getragen und durchsetzt von antiken, speziell von platonischen Impulsen. Lehrreich für die Schleiermachersche Terminologie und ihre Entwickelung, speziell für „Anschauung" und „Gefühl" ist, wie schon hier in der Kontroverse zwischen Schlosser und Kant „unmittelbar", „Erfassen mit einem Schlage", „Anschauung" und „Gefühl" bis zu „Ahnen", „inneres Orakel", „Vision", lauter verwandte, und ineinander über laufende Begriffe sind. Man nimmt die Änderung der Terminologie in den späteren Auflagen der Reden, das Zurücktreten von „Anschauung" und Betonen von „Gefühl", bisweilen zu ernsthaft und sucht mehr

1) Eine Erscheinung, die im Geschichtlichen genau so statt hat und beachtet sein will, wie im Physischen, speziell in der Entwickelungsgeschichte des Lebendigen.

dahinter, als wirklich da ist. Anschauung und Gefühl sind auch in der ersten schon ein Hendiadyoin für ein unmittelbares Erleben und Fungieren der Seele, das neben „Theorie" und „Praxis" als ein einheitliches drittes steht. (Die Gründe, die Fuchs in seiner interessanten Untersuchung anführt [„Theol. Stud. u. Krit." 1903, 1, S. 71 ff.: Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden] haben gewiß an der Änderung mitgewirkt, und besonders wohl der Wunsch, „Anschauung" für die philosophische Terminologie frei zu machen. Aber die Hauptsache war doch, daß sich wirklich aus inneren Gründen diese Vereinfachung des Ausdruckes ohne weiteres machen ließ, und der Umstand, daß in der Tat das neben Denken und Tun dritte Gebiet, auf das es Schleiermacher ankam, am besten und begrifflich präzisesten durch „Gefühl" bezeichnet wurde.)

Als Anhang und Beigabe sei es erlaubt, noch auf ein anderes „Vorspiel" spezieller Art aufmerksam zu machen. Man hat überlegt, woher Schleiermacher seinen Terminus „Universum" habe, und man weist hin auf den Gebrauch der Zeit und besonders auf Hemsterhuis. Aber gerade Universum in Schleiermachers Sinn findet sich da nicht. Man redet wie von jeher vom Universum als von diesem Weltall, das durch seine „Zufälligkeit" zurückschließen lasse auf den notwendigen Grund, durch den es „vielmehr sei als nicht sei und so sei als anders sei", von diesem Weltall, das durch seine Ordnung, Harmonie, Gesetzmäßigkeit auf den Bildner und Ordner zurückschließen lasse, das als die Summe der seienden Dinge, dadurch daß es „erscheint", zum „Universum des Denkens" werde. Aber in der Linie dieser Gedanken liegt nicht, was Schleiermacher meint: das „Universum" als das selbständig handelnde, fort- und fortwirkende, alles Sein und Geschehen aus seinem Schoße schüttende, Unendliches im Endlichen bergende. Ein „Vorspiel" zu diesem Schleiermacherschen Universum könnte man viel eher an einer ganz anderen Stelle suchen. 1789 veröffentlichte Jacobi in der 2. Auflage seines „Über die Lehre des Spinoza" (von 1785) als „erste Beilage" einen Auszug aus Giordano

Brunos Traktat „von der Urſache, dem Prinzip und dem Einen“ [1]). Urſache, Prinzip und „Eines“ (alle drei Titel, der letzte beſonders, gelten auch von Schleiermachers Univerſum) ſind hier das „Univerſum“. Das ganze Buch iſt wie die „Reden“ in ihrer Weiſe ſo in ſeiner Weiſe ein Panegyrikus auf das Univerſum, das alles trägt, alles ſchafft, alles in allem iſt, „die unerzeugte Natur, die alles, was ſie ſein kann, in der Tat und auf einmal iſt“, das durchaus und ſchlechterdings tätige Vermögen. Eins, unendlich, unvergleichbar, ſchlechterdings einzig, das höchſte Gut, die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit beruhend auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt [2]). „Was Odem hat erhebe ſich zum Preiſe des Hohen, Mächtigen, des allein Guten und Wahren, zum Preiſe des unendlichen Weſens, welches Urſache, Prinzip, Eins und Alles iſt (scl. des Univerſums)“ u. ſ. w. Was von dem allen könnte Schleiermacher nicht von ſeinem Univerſum ſofort ebenſo ſagen, vielmehr was davon hat er nicht wirklich geſagt! Daß er Bruno geleſen hat, iſt faſt ſicher, denn er hat die Sätze des Spinoza im gleichen Buche Jacobis nicht nur geleſen, ſondern gründlich ſtudiert. Iſt hier alſo vielleicht mehr als bloßes zufälliges

1) Vgl. F. H. Jacobi, Werke. 1819, IV, 2,

2) Vgl. noch S. 38: „Das Univerſum begreift nicht allein alles Daſein ſondern auch alle Weiſen des Daſeins in ſich; das iſt alles was ſeyn kann, in der Tat, zugleich, vollkommen, und auf ſchlechterdings einfache Weiſe.“ Und die frappante Stelle, S. 38: „Es iſt auch das Weſen des Weltalles im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem einzelnen Dinge, welche von uns als Teile desſelben angeſehen werden, gegenwärtig.“ Man könnte die Plätze angeben, wo in den „Reden“ ſolche Sätze ſtehen könnten. — In Brunos Univerſum ſteckt übrigens der Schluß von Platos Timäus und deſſen feierlicher Lobpreis des Univerſums („κόσμος“ „οὐρανός“) als des θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Und außerdem das Univerſum des Parmenides (von dem auch das des Timäus ſtammt):

„ἀγένητον . . . ἀνώλεθρον . . .
„οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον
„ἐν ξυνεχὲς . . . . . .
„οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον“,

über welches das Kap. II von Brunos Traktat nur eine erbauliche Aus- und Weiterführung iſt. Stammte Schleiermachers Univerſum aus Bruno, ſo hätte es alte und erlauchte Ahnen. Aber es ſtammt nicht daher.

„Vorſpiel", iſt hier Abhängigkeit gegeben? Ganz gewiß noch viel weniger als oben! Brunos naturaliſtiſch-äſthetiſcher Pantheismus intereſſiert ihn ſo wenig, daß er ſich überhaupt nicht mit ihm auseinanderſetzt: er, der in Jacobis Spinoza jede Zeile aufarbeitet und in ihn tiefer eindringt als Jacobi ſelber. Der Terminus Univerſum gab ſich für Schleiermachers durchaus originale Grundkonzeption weder aus Hemſterhuis noch aus Bruno, ſondern von ſelber. Er wollte reden von jenem großen Geſamtſein und noch mehr Geſamtgeſchehen, jenem Zuſammenhange phyſiſcher Wirklichkeiten und geſchichtlicher Ereigniſſe und Entwickelungen, der alles Einzeldaſein trägt, geſtaltet, aus ſich hervortreibt, der Gegenſtand unſerer theoretiſchen Durchdringung und unſerer praktiſchen Mitarbeit und Beeinfluſſung iſt, der aber zugleich als Ganzes und nach ſeinen ihm zum Grunde liegenden ewigen Geſetzen, unendlichen Inhalten und Werten, jenſeitigen Tiefen und Hintergründen Gegenſtand unſeres andächtigen Erlebens und Bewunderns, unſerer ahnenden Erfaſſung und unmittelbaren gefühlsmäßigen Anſchauung iſt. Die Sprache gibt dafür kein beſſeres Wort als „Univerſum", Wirken, Handeln, Ausſchütten des Univerſums u. ſ. w.: und da an dieſem „Univerſum" die ewigen Inhalte, der höhere göttliche und jenſeitige Sinn und Plan ſeines Seins und Geſchehens, das Unendliche im Endlichen erſcheinend, das Ewige im Zeitlichen ſich auswirkend, von vornherein das Weſentliche iſt, ſo iſt bei Schleiermacher mit dem erſten Gebrauch des Terminus „Univerſum" „Handeln des Univerſums" ſchon ſeine gleichzeitige und ſpätere Entwickelung mitgeſetzt: „das Unendliche wirkend auf uns durch das Endliche, Gott handelnd auf uns durch die Welt", d. h. Endliches und Unendliches, Welt und Gott als nicht identiſche, aber reziproke, als reziproke aber nicht identiſche Begriffe [1]).

1) Vgl. zum Ganzen und Einzelnen des Verfaſſers Auseinanderſetzung mit Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher, in „Theol. Litt. Ztg." 1902, Nr: 20.

4.

Wert und Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes.

Von

Professor Dr. **Schwartzkopff** in Wernigerode.

Man hört heutzutage vielfach, Denkbeweise für das Dasein Gottes seien wertlos, schädlich, unnötig [1]). Ich kann diesen Standpunkt nicht teilen. Selbst wenn sie nicht gänzlich oder nicht auf einmal gelingen sollten, muß man sie immer wieder von neuem, mit stets vervollkommneten Mitteln der Wissenschaft, versuchen. Steht man doch auch auf anderen Punkten von einem wichtigen Problem erst dann ab, wenn seine Unlösbarkeit erwiesen ist. Davon kann aber hier nicht die Rede sein. Indessen beherrscht die der meinigen entgegengesetzte Überzeugung unsere Zeit. Daher dürfte es sich lohnen, soweit dies in der Kürze möglich ist, einmal auf das Für und Wider in dieser wichtigen Frage einzugehen.

Zunächst möchte ich von dem Wert oder Unwert von Beweisen für das Dasein Gottes reden, falls es solche geben sollte, und sodann fragen, ob sie überhaupt möglich sind [2]).

A. Wert oder Unwert der Beweise für das Dasein Gottes.

Der Brief des Jakobus sagt an einer Stelle: „Die Dämonen glauben auch und schaudern." Was glauben die Dämonen? Daß es einen Gott gibt. Warum schaudern sie? Weil sie Gott als

---

1) Vgl. besonders aus neuester Zeit v. Schultheß Rechbergs Kritik von Bolligers Schrift „Der Weg zu Gott für unser Geschlecht." „Christl. Welt" 1900, Nr. 37.

2) Ich will hier nicht den Beweis selbst liefern. Dies habe ich an anderem Orte versucht. Diese Erörterung soll nur die mannigfachen Vorurteile widerlegen, als wären derartige Beweise schon von vornherein als unmöglich erwiesen oder erweisbar.

Richter fürchten. Es ist klar: ein bloßes „Fürwahrhalten" des Daseins Gottes hat für das Heil der Menschen unmittelbar nicht den geringsten Wert. Hat es darum aber gar keinen Wert für den wahren Glauben? Es ist vielmehr die nicht wegzudenkende *Voraussetzung* desselben.

Gewiß, nur der Herzensglaube schafft das Heil. Das kann man nicht genug betonen gegenüber gewissen intellektualistischen Richtungen, wie sie zum Beispiel im Katholizismus, Orthodoxismus und Rationalismus zur Verkümmerung des Glaubens beigetragen haben. Es ist auch heute nicht die Zeit gekommen, wo das reine Denken den Glauben ablösen wird. Alles Denken des Göttlichen findet nur im kindlichen Vertrauen zum persönlichen Gott, in der herzlichen Gemeinschaft mit ihm, in der Liebe zu ihm mit allen Kräften des Gemütes und Geistes seinen letzten Zweck und die ihm bestimmte Vollendung. Der wahre Christenglaube ist und bleibt ein *Leben in Gott*, und zum Leben gehört *mehr* als das Denken.

Da sagen nun viele: „Wohlan! deshalb muß man eben den Glauben des Herzens von jeder Berührung mit dem Kopfe fernhalten!" Aber auf wen geht denn dieser Glaube? Doch auf den, der uns in allen Nöten helfen kann? Der muß jedoch des Weltlaufs, in den wir verflochten sind, mächtig sein. Nur der Allmächtige kann uns helfen. Soll er aber den Weltlauf zu unserem Heile lenken, dann muß er ihn durchwalten, und das kann er nur, wenn die Welt völlig von ihm abhängt.

Wenn uns dagegen der Weltlauf wahrscheinlich machte, daß hier nicht die Allmacht Gottes regiert, dann würde auch unser *Herzensglaube* in Gefahr geraten. Jede Instanz, die das Walten Gottes in der Welt erschüttert, erschüttert auch das Herz des denkenden Christen.

Wiederum: Je sicherer und klarer man erkennt, daß der, welcher unser Herz zu sich zieht, der unbedingte Herrscher der Welt ist, um so sicherer und klarer muß auch die Glaubensüberzeugung werden. Das ist in der Eigenart der menschlichen Seele begründet. Die lutherische Auffassung schließt in den Glauben, als das Vertrauen zu Gott, auch die *Erkenntnis* und *Anerkennung* des-

ſelben ein. Chriſtus beſtimmt denſelben als Liebe zu Gott, von ganzer Seele und mit allen geiſtigen Kräften (διάνοια). Das geht auch die denkende Vernunft an, welche von Goethe als des Menſchen allerhöchſte Kraft bezeichnet wird. Der Denkende und Glaubende iſt ja ein und derſelbe Menſch. Entſteht daher ein Zwieſpalt zwiſchen Denken und Glauben, ſo muß dieſer das Innerſte ergreifen.

Ich ſagte vorher, daß zum Glauben mehr gehöre als das Denken. Aber dies gehört doch auch dazu. Ich ſagte, der Kopfglaube genüge nicht. Gewiß, aber der Weg zu einem in ſich klaren und ſicheren Herzensglauben führt durch den Kopf hindurch. Muß nicht ein Sohn von dem Daſein der Perſönlichkeit des Vaters wiſſen, ehe er ihn als Vater kennen und lieben lernt? Ohne eine denkende Erkenntnis Gottes kann das Vertrauen auf ihn überhaupt nicht zuſtande kommen. Wer zu Gott kommen will, ſagt der Hebräerbrief, muß darauf bauen, daß Gott da iſt. Dies gilt ſogar von der höchſten Stufe des Glaubens, von dem Chriſtusglauben. Man kann ſich durch den Mittler zu Gott führen laſſen nur, wenn man etwas von ihm weiß, mag man dies auch durch Chriſtus ſelber erfahren. Wenn er ſich als Werkzeug der Liebe Gottes offenbart, ſo wird man ihm doch allein unter der Vorausſetzung Vertrauen ſchenken, daß die Welterfahrung nicht tatſächlich Gottes Daſein widerlegt.

Der Beweis dafür, daß dieſer Herr Himmels und der Erde die Liebe iſt, tritt uns einzig überwältigend in Chriſtus entgegen. Aber der geſchichtliche Weg führt ſowohl im einzelnen Menſchen als in der Geſchichte der Menſchheit nicht immer vom Sohne zum Vater; der Vater zieht auch zum Sohne (vgl. Joh. 6, 37. 45. 65 u. ſonſt). Ich ſehe hier von der Führung der einzelnen ab. Die Chriſten mögen Gott meiſt zugleich als den Vater Jeſu Chriſti kennen lernen, und auch wenn das Evangelium den Heiden gebracht wird, mag es Erfolg verſprechen, ſie ſogleich durch den Sohn dem Vater der Barmherzigkeit zuzuführen. Aber in der Geſchichte der Menſchheit ſelber ſchreitet die Religionsentwickelung durchgängig von der Erkenntnis des allmächtigen Gottes zu der Würdigung desſelben als des himmliſchen

Vaters vor. Soweit erscheint also die Kenntnis von dem Dasein Gottes überhaupt als Vorstufe für die höhere Offenbarung.

Die Inder sind viele Jahrhunderte vor Christus, in einem bestimmten Stadium ihrer Entwickelung, zu einer Erkenntnis Gottes, als des Içvara, gekommen. Das ist der Schöpfer, welcher die Welt von innen her beherrscht.

Die Parsen haben Gott ebenfalls lange vor Christus als den Allmächtigen erkannt, welcher Himmel und Erde erschaffen hat. Und zwar ist auch dieser Glaube in seinem Grunde ein monotheistischer. Der Dualismus hängt nur an seiner Oberfläche. Denn der gute Gott, der die Welt geschaffen, ist dem bösen Gotte grundsätzlich übergeordnet.

Und endlich die Juden? Hat sich Gott nicht insonderheit ihnen als den allmächtigen Leiter ihrer Geschicke und dann auch des ganzen Weltlaufs offenbart? Als den Schöpfer und Regenten Himmels und der Erde? Und hat Christus nicht diesen Glauben an den allmächtigen Schöpfer von Israel übernommen? Bildet er nicht die geschichtliche Unterlage, auf welcher der Erlöser dann das Reich des Vaters der Liebe errichtet?

Ich habe betont, daß die Menschheit in ihrer Entwickelung mehrfach vor Christus und ohne Christus den Weltschöpfer gefunden hat. Nun fällt freilich der Glaube an den Schöpfergott nicht zusammen mit der Erkenntnis des Schöpfergottes, auf dem Wege des reinen Denkens. Hätte aber die Annahme desselben an sich keinen Wert, dann würde sie auch für jenen Glauben der Heiden und Juden, ja selbst der Christen wertlos sein.

Das vernünftige Welterkennen wird durch das Weltgefühl befruchtet. So kommt es schon auf heidnischer Stufe zum Glauben an den Schöpfergott. Dieser selbe Faktor der Welterkenntnis aber veranlaßt in späteren Stadien der Religionsentwickelung die schärfere Formulierung eigentlicher Gottesbeweise. Und als Antrieb wirkt auch hier das religiöse Bedürfen. Die Ursprünge aller Religionen liegen ja in dem Gefühl einer Abhängigkeit von der Welt. Dieses Gefühl ist zunächst natürlich, später sittlich bezogen. Es setzt aber von Anfang an eine gewisse Welterkenntnis voraus. Und so bleibt ein Erkenntnis-

element dauernd die Voraussetzung des Gottesglaubens. Der Begriff des Schöpfergottes und Herrn der Welt kann nicht ohne vernünftige Erwägung der Weltstellung des Menschen gewonnen werden. Und dieser Herr der Welt bleibt Ziel und Halt auch des innigsten Herzensglaubens. Schon hieraus ist Zweck und Wort verständiger Gotteserkenntnis für den Glauben, auch unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt, zu ersehen. Aus diesen Erwägungen ergibt sich also folgendes: Die Gottesbeweise bedeuten eine wissenschaftliche Frucht derjenigen Gotteserkenntnis, welche in ihrer frühesten Gestalt schon einen Bestandteil ursprünglichster Religionsentwickelung darstellt. Damit ist ihre Berechtigung zugleich geschichtlich begründet und ihr organischer Zusammenhang mit der Religion als solcher erkannt.

Von zwei Seiten her entspringt der religiöse Trieb. Aus dem Bedürfnis verständigen Welterkennens, und von der Hilfsbedürftigkeit aus, welche durch das Gefühl der Abhängigkeit von Welt und Schicksal hervorgerufen wird. Jahrtausende haben die Menschen nur des mächtigen Beistandes in äußeren Nöten bedurft. Wäre ihnen Gott nicht zunächst derjenige gewesen, welcher den Weltlauf und daher ihre äußeren Schicksale beherrschte und lenkte, sie wären ohne ihn fertig geworden und niemals zu einer Stufe innerlicher Offenbarung durchgedrungen. Denn einen Hort sittlichen Lebens hatten die sittlich unreifen Menschen noch lange nicht nötig. Erst allmählich erwachte dann bei den Gereifteren das Bedürfnis, auch eine Stütze im Kampf mit sich selber zu finden. Und endlich entspringt in den Tiefen des menschlichen Wesens die Sehnsucht nach unzerstörbarem Bestande der innersten Persönlichkeit und die Hoffnung, diese Sehnsucht in dem Urquell des Lebens zu stillen.

Nun entwickelt sich aber das innere Menschentum des Einzelnen auch in religiöser Hinsicht in einem Parallelismus zu der Geschichte der Menschheit. Wie mancher bedarf auch heute noch Gottes nur, um sein äußeres Leben mit seinen sinnlichen Bedürfnissen zu sichern! Selbst viele sogenannte Christen kommen kaum über diesen Standpunkt hinaus. Und für den Glauben des Kindes ist es der einzig natürliche. Anderseits bietet sich auch

heute noch die denkende Erschließung Gottes aus seiner Welt jedem reifen Menschen unausweichlich dar; er müßte denn auf abgelegene Pfade des Denkens geraten sein. Der gesund entwickelte Instinkt ahnt, daß nur ein allumfassendes Gesamtleben die lebendigen Einzelerscheinungen hervorbringen kann, daß es eine Macht geben muß, welche den Weltlauf beherrscht.

Bei solchem Sachverhalt ist es eine ungeschichtliche Anschauung, daß eine Erkenntnis Gottes für den wahren Glauben wertlos und nicht realisierbar sei, daß sich der „Vater Jesu Christi" nicht im Weltlauf offenbare (a. a. O. S. 892). Wie anders denkt Christus selbst hierüber! Dieser erkennt nicht nur die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung an, sondern legt derselben einen nicht geringen Wert bei. Er ruft in den feierlichsten Augenblicken seinen Vater an als den Herrn, d. h. Schöpfer und Regierer des Himmels und der Erde. Er treibt die Jünger an, Gott voll Zuversicht um ihres Leibes Nahrung und Kleidung zu bitten, und begründet dies damit, daß der himmlische Vater die Vögel unter dem Himmel ernähre und die Lilien auf dem Felde kleide. Sie aber, die Kinder Gottes, seien ihm doch mehr wert als Blumen und Vögel. So fordert er sie auf, sich im Dienste der Wahrheit Todesgefahren auszusetzen. Falle doch kein Sperling vom Dache ohne den Willen seines Vaters, und hätten sie doch einen höheren Wert als viele Sperlinge.

Er betrachtet denn auch die Schöpfung durchweg als Gleichnis und Spiegelbild von Gottes Güte. Gott läßt die Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 11, 25; 6, 11. 25—32; 10, 27—31; 5, 45). Das Verfahren des weltregierenden Gottes einerseits und des heilschaffenden anderseits ist für Christus daher so gleichartig, daß ihm die Vorgänge und Gesetze des natürlichen Lebens die Vorgänge und Gesetze des Reiches Gottes abbilden müssen. Davon zeugt die Mehrzahl seiner Gleichnisse.

So vermochten den in Gott gegründeten Anfänger und Vollender unseres Glaubens auch die dennoch übrig bleibenden Anstöße und Versuchungen des Weltlaufs und seines eigenen Geschicks nicht dazu, die Offenbarung Gottes auch in ihnen zu verkennen (Luk. 13, 1—5; 22, 40—46. Matth 17, 46. Luk. 23, 46).

Das sollte uns eine Warnung sein, diese Seite der Religion zu sehr zu entwerten.

Und wie beurteilt und wertet Christi größter Apostel die Offenbarung Gottes in der Schöpfung? Gott hat die Heiden den Begierden ihres Herzens preisgegeben, weil sie ihn nicht als Gott geehrt, obwohl sie ihn als solchen erkannt haben. Und diese ihre Gotteserkenntnis begründet Paulus folgendermaßen: „Das an Gott Erkennbare ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart." Worin besteht aber diese den Heiden gewordene Offenbarung? Die Antwort lautet: „Was an Gott unsichtbar ist, nämlich seine ewige Macht und Gottheit, tritt auf Grund der Weltschöpfung vor Augen (καθορᾶται), indem es aus ihren Gebilden durch vernünftiges Denken erschlossen wird (νοούμενα)" (Röm. 1, 19 f.).

Es liegt mir fern, unsere Frage, ob man das Dasein Gottes auch denkend erschließen könne, und ob ein solcher Schluß Wert besitze, hiermit zu entscheiden. Für Paulus steht augenscheinlich beides fest.

Doch könnte man einwenden, das gehöre zu den Schranken der Gottesoffenbarung, wie er sie von den Juden überkommen habe. Und bei Christus sei dessen Beurteilung der Schöpfungsordnung als eine Parallele der Heilsordnung ebenso anzusehen. Mag sein. Allein: sollten die größten religiösen Genien in einem Punkte gänzlich geirrt haben, welcher dem Zentrum religiöser Weltanschauung nicht fern liegt? Sollte Christus sich über die Offenbarung desselben Gottes in der Schöpfung grundsätzlich täuschen, der ihm das Heil in seiner ganzen Tiefe offenbart? Jedenfalls ist solch ein weltscheuer Glaube, welcher nicht mehr im Weltlaufe, sondern nur noch im innersten Herzen Spuren Gottes entdeckt, der Weltanschauung Christi fremd.

Aber sei dem, wie ihm wolle. Die Christen, die heutzutage die Offenbarung Gottes in der Schöpfung leugnen oder anzweifeln, pflegen sich dabei auf Kant zu stützen. Ich will mich dem gegenüber nicht auf das Ansehen Christi und seines Apostels berufen. Doch darf ich wohl die Untersuchung wagen, ob jener wichtige Punkt der Weltansicht Christi und seines geistgewaltigen Rüstzeugs sich nicht, trotz Kant, möglicherweise halten läßt.

Aber ist nicht dennoch die ganze Frage von Gottesbeweisen, wenigstens für die gläubigen Christen, müßig? Sind diese nicht des Daseins Gottes so gewiß, wie ihres eigenen Lebens? Oder meint man gar Ungläubige durch Gottesbeweise bekehren zu können? Was das letztere betrifft: Sollte eine objektive Rechtfertigung des Daseins Gottes vor dem Denken nicht manchen nach Wahrheit strebenden Ungläubigen Hindernisse des Glaubens aus dem Wege räumen können? Und nun die Gläubigen? Ich wollte von Herzen wünschen, daß ihre Glaubensgewißheit stets felsenfest wäre. Bekanntlich war aber selbst der Glaube eines Luther peinigenden Zweifeln, auch theoretischer Art, ausgesetzt. Sollten wir anderen alle darüber erhaben sein?

Ich will zugeben, daß die Masse des gläubigen Volkes eines theoretischen Beweises für das Dasein Gottes weder bedarf noch auch ihm zugänglich ist. Ja den kindlichen, weniger gebildeten Menschen mag ein Grübeln über ihren Glauben unter Umständen sogar Schaden bringen. Man soll das Schwert der Kritik Kindern nicht in die Hand geben. Nicht jeder ist rüstig genug, in heißer Geisterschlacht mitzukämpfen. So können auch Gottesbeweise, zumal untriftige, unklare Köpfe irre machen, wenn sie meinen, daß der wahre Glaube allein oder hauptsächlich an ihnen hängt. Dennoch sieht Luther in der Wissenschaft die Scheide des Glaubensschwertes; ohne sie würde dasselbe dem Rost verfallen. Wissenschaftliche Kämpfe können nur mit wissenschaftlichen Waffen ausgefochten werden. So sind auch in einer Zeit, wo namhafte Vertreter der Wissenschaft beweisen, daß es keinen Gott gibt, Beweise für das Dasein Gottes nicht zu entbehren. Und wenn sie nur den Nutzen hätten, die Beweise für sein Nichtdasein zu entkräften.

Und wie steht es mit den höhergebildeten, denkenden Christen? Wir leben in einer Zeit des Zweifels. An allen Enden umbrausen uns die Stürme feindlicher Weltanschauungen. Materialismus, Pantheismus, Buddhismus, Vedantismus messen sich mit dem Christentum. Wer kann heute im vollen Strom geistigen Lebens stehen, ohne Stellung zu diesen Bewegungen zu nehmen? Nicht jeder vermag seinen Glauben und sein Wissen, ohne ihren an-

ſcheinenden Widerſpruch auszugleichen, friedlich nebeneinander zu bewahren. Mancher muß um jeden Preis die vermittelnde Einheit finden; ſonſt werden ihm die heiligſten Güter unſicher, und der innere Zwieſpalt treibt ihn in Zweifel oder gar in Verzweiflung.

Ich ſelbſt habe einſt das Daſein des perſönlichen Gottes aus rein theoretiſchen Gründen bezweifelt. Und doch ſchrie meine Seele nach Gott. So konnte mir nur durch Beſeitigung jener Bedenken die Bahn zum Glauben an den perſönlichen Gott wieder freigelegt werden. Und wie mancher hat heutzutage ähnliche Kämpfe durchzumachen! Wie gerne glaubten ſie! Aber ſie meinen den Glauben nicht mehr mit Wahrheit und Wiſſenſchaft vereinigen zu können. Daher bleiben ihm nicht wenige aus Ehrlichkeit und mangelnder Sachkenntnis fern.

So habe auch ich ſeit Jahrzehnten das Bedürfnis empfunden, meinen Glauben vor meinem Denken zu rechtfertigen. Es iſt daher mein Wunſch, einiges von den Ergebniſſen meines Nachdenkens wenigſtens über die Möglichkeit des Daſeins Gottes hier zur Erwägung vorzulegen.

B. Möglichkeit von Beweiſen für das Daſein Gottes.

Indeſſen erheben ſich neue Stimmen, welche verſichern, über Wert und Unwert ſolcher Beweiſe zu ſtreiten ſei überhaupt überflüſſig; denn ſie ſelbſt ließen ſich eben von vorn herein als unmöglich dartun. Wäre dem ſo, dann müßten wir uns freilich in die Notwendigkeit ergeben, daß Gott es nun einmal ſo gefügt habe. Ich würde dann auch dieſen Ratſchluß Gottes zu den *unerforſchlichen* rechnen. Indeſſen möchten wir die Gründe für dieſe Behauptung hören.

Einen durchſchlagenden Grund ſieht man ſchon darin, daß man mit dem Denken, alſo auch mit den Beweiſen, *aus dem Leben heraustrete*. Dieſe Übertreibung liegt allerdings in der Konſequenz gewiſſer Anſchauungen Kants. Das Denken ſtellt aber doch ſelber eine Funktion des inneren *Lebens* dar. Man kann daher Gott in ſich *allſeitig* nur aufnehmen, wenn man ihn auch vorſtellend und denkend ergreift. So haben ſich denn die Wiſſenſchaft vom Glauben, die Theologie, und die Wiſſenſchaft

von den letzten Gründen, die Philosophie, niemals die Fragen nach dem Dasein Gottes nehmen lassen.

Aber man geht weiter. Man sagt, der Gesichtspunkt eines theoretischen Beweises lasse die Religion nur als eine Weltanschauung neben andern gelten. Und damit liege dann das Recht der Religion allein in ihrer Übereinstimmung mit der gesicherten Wahrheitserkenntnis. Es würde demnach die Begründung des praktischen Glaubens und somit des Heilsinteresses eine theoretische sein müssen. (v. Schultheß a. a. O. S. 868.) Ich habe bereits anerkannt: es kann der Glaube in seiner Fülle, seinem Reichtum und seiner Würde nicht durch theoretische Beweise bewirkt oder ersetzt werden. Es wäre daher unsinnig, mit dem Glauben so lange zu warten, bis die Frage der Weltanschauung erledigt wäre. Das hieße auf das Ablaufen des Stromes warten, ehe man ihn überschreitet.

Auch hängt der Glaube als Leben in Gott, also in seiner vollendeten Gestalt, unlöslich an persönlichen, sittlichen Bedingungen. Dennoch ist die Weltanschauung für Gesinnung und Willensrichtung, daher auch für den Glauben im vollen Sinne, keineswegs gleichgültig. Sie kann ihn unterstützen oder schwächen, ja gelegentlich untergraben. Jedenfalls vermag der Glaube, wie wir bereits andeuteten, seine vollste Sicherheit und objektive Klarheit erst zu erhalten, wenn er auch vor dem Denken gerechtfertigt ist.

Wohl hört man dagegen die Meinung, wie der Glaube wissenschaftlich nicht zu beweisen sei, so sei er auch nicht anzugreifen. Und doch greift man ihn auf allen Seiten an. Ein Zurückweichen der Gläubigen aber aus dem Kampf der Wissenschaft ins Kämmerlein wird als Eingeständnis der eigenen Schwäche angesehen. Und sollen die Anhänger, des himmlischen Königs ihrem Herrn nicht die ganze Welt, auch die Welt der Wissenschaft erobern? Sind wir nicht verpflichtet, jedem ehrlich Suchenden gegenüber Rechenschaft von unserm Glauben, auch in Bezug auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit, abzulegen? Wird der Glaube um seinen wissenschaftlichen Kredit gebracht, dann verliert er die Achtung bei vielen Gebildeten. Und zuletzt auch bei den Bauern.

Doch auch auf seinem eigenen Gebiete drohen solch weltfremdem Glauben die Gefahren krankhafter Innerlichkeit, einer Engigkeit des Gesichtskreises und einer Zwiespältigkeit der Weltanschauung. Und alles dies muß notwendig wieder eine gewisse Unsicherheit der Glaubenswahrheit selber für den folgerichtiger Denkenden hervorrufen.

Man soll aber nicht wähnen, daß man Beweise für ein Nichtdasein Gottes widerlegen könne, wenn man darauf verzichtet, das Dasein Gottes positiv zu beweisen. Denn nur von einem positiven Standpunkt aus kann man negieren. Daher bedeutet ein Verzicht auf Beweise für das Dasein Gottes zugleich einen Verzicht auf Widerlegung der Beweise für das Nichtdasein. Die Folgen dieses letzteren Verzichts aber in den Augen aller gebildeten Ungläubigen sind klar. Da es ihnen zunächst nicht möglich ist, der Wahrheit dieses Daseins durch innere Erfahrung nahe zu kommen, so ist ihnen nun vorerst auch die Brücke abgeschnitten, auf welcher sie sich wenigstens der inneren Erfahrung nähern könnten.

Ich komme jetzt auf einen Einwurf der Gegner, welcher schon die Art der Beweisführung berührt. Die Gottesbeweise setzten, so wirft man uns vor, Gott der Welt gleich. Denn wenn man auf ihn aus der Welt zurückschließen wolle, so könne man das nur, indem man ihn als die Einheit der Welt selber auffasse. Dahingegen möchte ich fragen: falls Gott existiert, wo soll denn jene herstammen als von ihm? Worin soll in diesem Falle das innere Leben des Alls ruhen als in Gott? Dieser Einwand würde mich daher nur schrecken, wenn man dem innerweltlichen Gott nicht zugleich seine Überweltlichkeit wahren könnte.

Häckel bringt in seinen „Welträtseln" die Einheit des Alls in seinem sogen. Substanzgesetz zum Ausdruck. Allerdings faßt er diese innere Welteinheit, seinem eigenen Prinzip zuwider, materialistisch auf. Wenn er dies nicht täte, so würde ich hier nichts einzuwenden haben. Man dürfte sich vielmehr anheischig machen, die Konsequenz dieses Gesetzes zum persönlichen Gott weiterzuführen. Sagt nicht auch der Apostel: „in Gott leben, weben und sind wir?" Wir werden einen verkehrten Pantheismus erst dann überwinden, wenn wir seine Wahrheit, die Innerweltlichkeit Gottes, uns aneignen.

Nun aber erhebt ſich eine ſcheinbar noch gefährlichere Einwendung gegen die Möglichkeit von Gottesbeweiſen. Falls nämlich jener Schluß von der Welt auf Gott gelingen ſollte, ſo mache man eben damit Gott zum Naturweſen, und er ſei doch der die Natur beherrſchende Wille (869).

Die Meinung iſt, daß, wer Gott zum Naturweſen macht, ihn eben damit ſeiner Gottheit entkleidet. Dieſe Gefahr kann aber nur dann vorliegen, wenn der Ausdruck beſagen ſoll, daß Gott als Urſache der Welt ganz materialiſiert werden müßte. Er iſt aber dadurch jener Folge enthoben, daß in ihm nicht bloß die Urſache der niederen, materiellen, ſondern vor allem der höchſten, geiſtigen Kräfte zu ſuchen ſein würde. Auch läßt ſich beweiſen, daß der Urheber des Alls überhaupt als geiſtige Perſönlichkeit im vollen Sinne und zugleich als über ſeiner Schöpfung erhaben zu denken iſt.

Unter dieſer Vorausſetzung kann auch ein anderer Gedanke nicht beunruhigen, der in jenem Einwurfe liegt, man mache Gott zum Naturweſen, nämlich der, daß dann das *Weſen* der Welt ſeinen Urſprung im *Weſen* Gottes haben müſſe. Von wem anders ſoll die Schöpfung ihr Weſen haben als von Gott? Etwa aus ſich ſelbſt? Gerade dann würde ſie eine Selbſtändigkeit neben Gott beſitzen, welche die Gottheit Gottes aufhöbe. Oder ſoll das Geſchaffene das *Weſen* von einem *weſenloſen* Willen Gottes erhalten haben? Ein weſenloſer Wille iſt ſinnlos. Wenn Gott Wille iſt, ſo iſt er ebenſo gut: Geiſt, Denken, höchſte Wirklichkeit; genauer: der Denkende, Wollende, geiſtig Schaffende. Dieſer muß aber ein beſtimmtes Weſen haben. Was Gott alſo durch ſeinen Willen hervorbringt, muß aus ſeinem Weſen hervorgehen. Wenn mithin der Menſch in *ſpezifiſchem* Sinne göttlichen Geſchlechts iſt, ſo darf doch unter dieſem Geſichtspunkte auch die geiſtloſe Natur als relativ göttlich anerkannt werden.

Aber noch von einer anderen Seite wird geleugnet, daß man auf Gottes Willen aus ſeiner Schöpfung zurückſchließen könne. Ob dies zwar in *Wirklichkeit* angeht, iſt ja fraglich. Aber ſchon der *Gedanke* an ſich ſoll einen Widerſpruch enthalten. Man findet ihn darin, daß dem Willen Gottes das Prädikat der

„Freiheit" zukommen müsse. Der Einwand würde jedoch nur ziehen, wenn man unter Freiheit des göttlichen Willens Gesetzlosigkeit verstehen dürfte. Wohnt ihm dagegen ein Charakter, eine Eigenart bei, dann hat auch sein Schaffen bestimmte Gesetze. Diese müssen daher dem Geschaffenen ein entsprechendes Gepräge geben. Und ist Gottes Wille, wie wir sahen, der Ausdruck seines Wesens, so können in der Schöpfung nur die Gesetze seines Wesens zur Erscheinung kommen.

Anderseits ist die einzige Freiheit, die uns Menschen unmittelbar zugänglich ist, die Gesetzlichkeit unseres eigenen wahren Wesens. Und dieses ist doch nach christlicher Auffassung dem göttlichen Wesen ebenbildlich. So ist auch von hier aus die Freiheit des göttlichen Willens als Gesetzlichkeit zu ersehen; und zwar als die einzige ursprüngliche und durchgängige Gesetzlichkeit.

Im Zusammenhang mit dem Erörterten verliert dann auch ein anderes Wort seine Spitze, welches man gegen die Möglichkeit von Beweisen des Daseins Gottes ins Feld führt. Man sagt: die theoretische Betrachtung des Gottesgedankens habe nichts mit dem „übernatürlichen Leben aus Gott" zu schaffen. Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „übernatürlich" könnte hier irre führen. Wird indes das persönliche Leben Gottes übernatürlich genannt, und ist der Geist des Menschen Gott-ebenbildlich, so teilt er insofern Gottes übernatürliches Wesen. Und der übernatürliche Gott durchlebt anderseits das persönliche Leben seiner Frommen, in beschränkterem Sinne aber auch alles „natürliche" Leben, als sein Träger und Urheber.

Man will die Welt in eine absolute Ferne von dem übernatürlichen Leben aus Gott bringen. Dies hat man nötig, wenn der Schluß von der Welt auf Gott unmöglich erscheinen soll. Dennoch vermag man jene Kluft zwischen Gott und Welt, wie man sieht, nicht aufzureißen.

Unter diesem Gesichtspunkte dürfte vielmehr Gott selber nur insoweit als gänzlich übernatürlich anzusehen sein, als er Eigenschaften besitzen mag, die sich in unserer, von ihm geschaffenen, Welt nicht offenbaren. Aber gerade mit solchen übernatürlichen Eigenschaften Gottes haben wir hier nichts zu tun. Im übrigen

würde auch die höchste Erscheinungsform des übernatürlichen Lebens Gottes im Menschen, dessen Gemeinschaft mit Gott, nicht Platz greifen können, wenn Gott nicht die Natur des Menschen daraufhin erschaffen hätte. Soweit sich Gott nun in der niederen und höheren Natur offenbart, ist er menschlicher Fassungskraft zugänglich. Soweit kann man daher auch von innerweltlichen und innergeistigen Wirkungen aus auf dies Wesen des Allurhebers zurückschließen [1]).

So bezeichnet denn Schultheß selber das religiöse Verhältnis als ein „natürlich-übernatürliches" (a. a. O. 871). Die jenseitige Wirklichkeit geht hier in der Tat in das diesseitige Leben des Menschengeistes ein.

Schultheß-Rechberg faßt seine Anschauung in sympathischer Weise folgendermaßen zusammen: „Gott will, daß von ihm wissen so viel sei als ein neuer Sinn, ein neues Wesen in uns." Dem liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Jedoch muß man hierin ein Werturteil sehen. Nimmt man dagegen den Ausspruch rein logisch, dann gibt er den Tatbestand ungenau wieder. Schultheß meint: daß wir von ihm wissen sollen, nicht als bloß verständige, sondern als sittliche Persönlichkeiten. In der Tat können wir nur als solche zur vollen Gemeinschaft des persönlichen Lebens mit Gott gelangen. Ein bloßes Wissen von Gott kann dazu nicht helfen. Die Wertbetonung jenes Ausspruchs ist also richtig.

Aber soll wirklich nach Gottes Willen, wer nicht fromm ist, nichts von ihm wissen, nicht einmal von seinem Dasein? Das Gegenteil ist oft genug der Fall. Dafür spricht jede gereifte Lebenserfahrung. Auch im Bisherigen habe ich hinreichend darauf hingewiesen. Ich erinnere nur an die „gläubigen" Dämonen. Wie sollten wir auch als Geschöpfe vom Schöpfer, als Geister vom Allgeist, nichts wissen können? Darauf kann man nur bestehen, wenn man jede Brücke für das Denken niederreißt, welche das Diesseits mit dem Jenseits verbindet. Wenn man so das Denken vom inneren Leben und die objektive Welt vom Subjekt

1) Natürlich ist hier immer nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit die Rede.

trennt, ist es freilich auch um jede Einheit von Gott und Welt geschehen. Aber auch hier heißt es: was Gott zusammenfügt, soll der Mensch nicht scheiden. Und es liegt tatsächlich eine unberechtigte Scheidung vor. Das werde ich nun wenigstens in der Kürze anzudeuten haben.

Wir sahen schon: wenn eine einheitliche Ursache der Gesamtwelt existiert, dann muß in dieser nicht nur der Grund ihres Daseins, sondern auch ihres Wesens liegen. Denn es gibt nichts Wirkliches, das nicht ein bestimmtes Wesen hätte. Nun darf sich aber die Naturwissenschaft als solche mit Erscheinungen begnügen, wie sie eben sind. Sie faßt diese dann einheitlich zusammen, indem sie die Regel ihrer Aufeinanderfolge feststellt. So versteht sie unter Ursachen die nach diesem Gesetz vorhergehenden, unter Wirkungen die nach demselben folgenden Erscheinungen. Und das reicht auch für die Einzelzwecke der Naturwissenschaft aus. Aber keineswegs für uns, wenn wir danach fragen, ob die Welt eine einheitliche Ursache hat. Denn diese müßte der wirkliche Grund des Daseins und Wesens der Welt sein, also die Welt als Wirkung aus sich hervorbringen. Wir müssen daher jetzt jene oberflächlichere Auffassung der Ursächlichkeit im Gebiete bloßer Erscheinungen verlassen. Wir müssen vielmehr auf das konkrete Wesen der Dinge eingehen, wonach Erscheinungen *nur an einem Erscheinenden haften und einzig als dessen Äußerungen existieren*. Wenn man Eisenfeilspäne in die Nähe eines Magneten bringt, dann werden die Eisenteilchen von diesem angezogen. Der Naturwissenschaft genügt es, diese regelmäßige Wirkung und die Bedingungen festzustellen, unter denen sie eintritt. Uns dagegen liegt daran, zu betonen, daß sich in dieser Erscheinung das Wesen der zusammenwirkenden Dinge selber auswirkt.

Nun meint aber Kant: weder die Dinglichkeit, noch die Ursächlichkeit ginge das hinter den Erscheinungen Liegende an. Beide sollen nur der subjektiven Eigenart unseres Denkens entstammen. Reden wir von Dingen und Ursachen, so sollen dies demnach nur Formen unseres Denkens sein. Wenn also der Magnet das Eisen anzieht, so ist dies danach nur eine Erscheinung. Erst unser denkender Geist legt solchen Erscheinungen „Dinge" unter, und

beurteilt die Erscheinungen zugleich als Wirkungen, die von jenen Dingen ausgehen. Die Eigenart unsres Verstandes faßt die Empfindungen zur Einheit dinglichen Seins und ursächlichen Geschehens zusammen.

Gibt es nun in der Welt in Wahrheit keine Ursächlichkeit, dann kann man aus ihr auch nicht auf ihre einheitliche Ursache zurückschließen. Und damit würde der sogen. kosmologische Beweis des Schöpfers aus seiner Schöpfung hinfallen. Zugleich stürzen aber alle übrigen Denkbeweise für das Dasein Gottes mit. Denn diese alle haben den kosmologischen Beweis zur unentbehrlichen Voraussetzung.

Jener Einwurf wird sogar noch durch einen Hilfsgedanken verstärkt. Ein Rückschluß aus der Welt auf ihre Ursache soll nämlich um so weniger angehen, als man damit die Erfahrung überschreiten würde. Und dann gerate man in die Sphäre des Unkontrollierbaren. (Schultheß S. 869). Kant hat das volle Recht, den Gottesbeweisen die Überschreitung der Erfahrung zu verbieten. Er hat es als eine Anmaßung des Denkens dargetan, wenn dasselbe unmittelbar von der Welt auf einen überweltlichen Gott folgern will. Aber eben deshalb trifft seine Widerlegung nicht ohne weiteres den Rückschluß aus der Welt auf den innerweltlichen Gott. Wenn man daher innerhalb der Erfahrung und der zwingenden Folgerungen aus ihr bleibt, fällt auch der Einwurf jener vermeintlichen Unkontrollierbarkeit fort. Wir sahen schon, wie auch dem Heiland die Spuren seines himmlischen Vaters in der Schöpfung keineswegs so unkontrollierbar dünkten.

Ehe ich jedoch dazu übergehe, den Irrtum Kants in seiner Auffassung der Ursächlichkeit kurz aufzuzeigen, möchte ich bemerken, daß ein solcher gerade hier nicht fern liegt. Ins Innre der Natur soll kein erschaffner Geist dringen. Und doch sind auch wir selber „Natur" und besitzen ein Inneres. Kein Mensch soll ein Ding an sich erkennen können. Und doch steckt in uns selber ein Ding an sich. Wie sollte man nun ohne weiteres die Möglichkeit ausschließen, daß uns das, was uns in der Außenwelt fremd bleibt, im Innern kund wird? Ich meine, daß wir

vielleicht in uns selbst irgendwie eines dinglichen Seins und ursächlichen Geschehens inne werden könnten.

Doch gilt es, Recht und Unrecht dieser Anschauung noch klarer zu erkennen. Daher werde ich etwas weiter zurückgreifen und ein konkretes Beispiel wählen. Wir nehmen in unserem Zimmer Tisch und Stühle wahr. Wenn nun jemand das Dasein dieser Möbel bestreiten wollte, so müßte er wohl nicht recht gescheit sein. Doch frage ich: wie werden wir jenem beweisen, daß hier Stühle sind? Man würde etwa erwidern: ich sitze ja darauf, ich sehe Gestalt und Farbe derselben. Kurz, wir würden uns auf unsere Empfindungen berufen. Von dem Dasein einer Rose im Garten könnten wir anderseits reden, weil wir sie sehen, riechen und betasten. Von dem Dasein des Orchesters, weil wir dasselbe hören, u. s. w. Von dem Dasein eines Apfels, weil wir ihn riechen, tasten, schmecken, sehen. Aber alle diese Empfindungen sind doch unsere eigenen Zustände. Ich selber bin es, der hört, riecht, schmeckt. Eine größere oder kleinere Anzahl von Saitenschwingungen und Luftwellen mögen außerhalb vorhanden sein. Aber einen Ton gibt es nur für den Hörenden. So und so viel Billionen Ätherwellen mögen draußen sein; indessen die Farbe rot hat mit unermeßlichen Zahlen nichts zu tun. Was man sieht, ist ein völlig ruhiges Bild, eine einfache Qualität. Und dies Sehen irrt nicht irgendwo neben uns herum, sondern ist ein innerer Zustand von uns selber.

Vielleicht erwidert man hierauf: aber die rote Farbe der Rose ist doch draußen. Man kann sich leicht überzeugen, daß dies „außerhalb" für die Farbenerscheinung nicht unbedingt notwendig ist. Schließen wir die Augen und stellen uns die Farbe innerlich vor! Dann bemerken wir: das Vorstellen der Farbe haftet an uns selber. Oder wendet man ein, diese Vorstellung sei nur ein Nachbild; bei der Wahrnehmung dagegen spiegele sich die Farbe unmittelbar in unserem Auge ab?

Dieses Spiegelbild ist wohl für den da, der in unser Auge sieht, aber nicht für uns. Davon, daß sich für die Wahrnehmung eines andern ein Bild in unserm Auge abbildet, haben wir selbst noch keins. Eine mit Quecksilber belegte Glaskugel malt die Umgebung ab. Hat die Kugel dieses Bild auch in sich selber? Wollen

wir eine Wahrnehmung besitzen, so kann diese nur *innerlich* sein. Wohl spiegelt sich etwas im Auge, aber das Gehirn ist kein Spiegel. Die Sache verhält sich vielmehr so. Das Auge wird von einem Lichtreiz getroffen; von ihm wird der Augennerv erregt. Die Erregung aber muß nun einen völlig dunklen Weg zurücklegen, wenn eine Wahrnehmung entstehen soll. Dieser führt durch die dicke, undurchsichtige Nervenmasse hindurch, um schließlich in der Zentralstation des Gehirns anzukommen. Erst hier wird dann ein Bild erzeugt. Dies ist jedoch rein innerlich und dem äußeren Reize unvergleichbar.

Aber ich brauche das nicht weiter auszuführen. Es giebt eben nichts Gesehenes ohne einen, der es sieht, und wie der Mensch sieht, schmeckt, empfindet, hängt wesentlich von seiner eigenen Natur ab. Die wahrgenommenen Dinge können nicht, wie sie sind, in uns hereinspazieren. Sie können uns nur anregen, die von ihnen ausgehenden Reize in unserer eigenen Sprache zu deuten. Wir stellen die Welt nicht vor, wie sie an sich ist, sondern wie sie uns erscheint, entsprechend unsrer seelischen Eigenart.

Soweit hat also Kant recht. Wie kommen wir nun aber dazu, nicht ein buntes Chaos durcheinander schwirrender Empfindungen, sondern einheitliche *Dinge* zu schauen? Wie kommen wir dazu, die auf uns eindringenden Reize in *ursächlichen* Zusammenhängen aufzufassen und ihren Ausgangspunkt in jenen Dingen zu finden? Liegt der Anlaß, hier von Dingen und Ursachen zu reden, nur in uns, oder steckt auch hinter den Erscheinungen ein dingliches und ursächliches Sein, so daß unsre Anschauung von Dingen und Ursachen *zugleich* objektiv begründet wäre? Ich muß kurz sein. Die Eigenart des *Bewußtseins* kann es nicht sein, welche die Ursächlichkeit erst in die Erscheinungen hineinbrächte. Denn dieses Bewußtsein ist selber ein Zustand, eine Betätigung unsres inneren Lebens. Wir erleben dabei also uns selber als Träger und Ausgangspunkte von Wirkungen, als leidende und tätige Dinge, von welchen aus, oder durch welche hindurch Ereignisse verlaufen.

Und solch ein Erlebnis haftet am *Erlebenden*. Es besteht gar nicht ohne ihn, sondern nur an ihm. So ist auch nicht das

Geringste, was sich zwischen den Erlebenden und sein Erlebnis einschieben könnte. Nicht einmal die Zeit. Denn diese entsteht erst, indem ein Geschehen eben von dem Subjekt des Erlebens ausgeht. Kurz, man erlebt sich selber in einem ursächlichen Geschehen. Und dafür ist es einerlei, ob wir empfinden, vorstellen, fühlen oder streben. Dies alles sind nur unterschiedliche Arten innern Erlebens; und diese haften als solche uns selber als Dingen an sich und Ursachen an. Alle diese Tätigkeiten sind ursächliche Äußerungen unsres inneren Wesens.

Dennoch mag man beim Vorstellen mit einem gewissen Recht die völlige Unmittelbarkeit des Erlebens bestreiten. Aber es gibt eine gänzlich unmittelbare Art desselben, nämlich das Fühlen. Hier findet sich das Subjekt in unvermischt subjektivem Zustande. Der Vorstellende nimmt einen objektiven Eindruck in sich auf. Im Fühlen dagegen hat das Subjekt nur mit sich selber und seinem Zumutesein zu schaffen. Zwar wird das Gefühl durch alle möglichen Vorstellungen und Strebungen erregt, die etwas mit der objektiven Welt zu tun haben. Auch bezieht sich der Fühlende auf diese andern seelischen Betätigungen. So lange man jedoch nicht alles Objektive als solches ausgeschieden hat, darf man noch gar nicht vom Fühlen reden. Dieses als solches hat gar nichts Objektives in sich, sondern ist ein rein qualitativer Selbstbesitz.

Die Unmittelbarkeit des Fühlens in dem angegebenen Sinne steht mithin außer Frage. Wir haben in ihm ein Erleben, worin das Subjekt direkt seiner selbst als Trägers und Ausgangspunktes seines Erlebens inne wird. Ja, das Fühlen ist, genau genommen, die einzige Funktion, in welcher wir unsre Kausalität unmittelbar erleben. Das vermittelte Bewußtsein, das man Vorstellen nennt, wird zu meinem Bewußtsein erst, indem das Gefühl mir dasselbe aneignet. Wohl würden auch sonst die Gegenstände des Vorstellens vor mir stehen. Aber ich würde nicht inne werden, daß ich es wäre, der sie vorstellt, und zu dessen innerem Erleben sie gehören.

Das Gefühl fällt eben mit dem inneren Erleben selber zusammen. Es ist daher im Grunde gar keine einzelne Funktion. Vielmehr sind die verschiedenen Funktionen, sofern sie nicht außerhalb jedes Bewußtseins fallen, nur Differenzierungen dieses, nicht

des inneren Lebens. Diese völlige Unmittelbarkeit im Gefühl aber bringt notwendig seine Untrüglichkeit mit sich. Es kann sich nur darum handeln, daß man sich des Gefühlten klar bewußt wird. Der unstreitbare Inhalt desselben jedoch ist die eigne Dinglichkeit und Ursächlichkeit des Erlebenden. Somit wird diese nicht, wie Kant meint, erst durch mein vermitteltes Bewußtsein auf die Dinge übertragen, sondern gehört gemäß meiner eigenen Erfahrung als Ding an sich dem Dinge an. Und damit ist die Bahn frei, um ursächlich von der Erscheinung auf das ihr zu grunde liegende Ding, von den Erscheinungen der Welt im ganzen auf die ihnen zu grunde liegende Gesamtursache zurückzuschließen.

Diesen Schluß selber aber kann ich hier nicht ausführen. Denn es galt hier nicht, die Beweise zu geben, sondern nur die Einsprüche gegen ihren Wert, ja gegen ihre Möglichkeit überhaupt zu beseitigen, welche eine Wiederaufnahme derselben von vornherein als nutzlos und illusorisch erscheinen lassen. So sehen die Sache leider heutzutage die meisten Vertreter der Wissenschaft und Bildung an. Nur diesen Bann brechen zu helfen, konnte hier mein Ziel sein. Das Augenmerk derer, die sich einen unbefangenen Blick bewahrt haben, wollte ich darauf richten, daß hier noch ein Problem liegt, das sich die Wissenschaft nicht nehmen lassen sollte. Wer näheres über die Art und Weise zu erfahren wünscht, wie ich für meine Person mir die Ausführung der Gottesbeweise denke, den darf ich auf meine kleine Schrift verweisen: „Beweis für das Dasein Gottes für die Gebildeten unter den Zweiflern," (1901 Verlag von Müller [Grosse] in Halle). Zu meiner Freude fehlt es nicht an Zeichen, daß das Büchlein einem Bedürfnisse entgegenkommt. Die betr. Anschauungen von Kant und Schopenhauer habe ich in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1901, Heft 4, einer Kritik unterzogen. Die philosophische Begründung habe ich nach ihrer psychologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Seite in meiner neusten Schrift „Das Leben, als Einzelleben und Gesamtleben" (Müller-Grosse, Halle 1903) vervollständigt.

Gedanken und Bemerkungen.

Zur Literarkritik des Buches Ruth

von

Prof. Dr. Julius A. Bewer, Oberlin, Ohio.

Über die Urſprünglichkeit der Genealogie, mit der das Buch Ruth ſchließt 4, 18—22, gehen die Meinungen auseinander. Die einen halten ſie für einen urſprünglichen Beſtandteil des Buches, die anderen für einen ſpäteren Zuſatz.

Es iſt bei der Entſcheidung der Frage wohl nicht immer genügend gewürdigt worden, daß die Genealogie des Perez 4, 18 ff. durchaus nicht unmotiviert iſt, ſondern im Gegenteil durch 4, 12 b nicht nur vorbereitet, ſondern mit der ganzen Erzählung zuſammengehalten wird. In 4, 12 wird das Geſchlecht des Boas mit dem des Perez verglichen, in 4, 18 ff. wird die Genealogie beider gegeben.

Nun drängt ſich einem aber gleich die Frage auf: Warum wird denn gerade das Geſchlecht Perez zum Vergleich herangezogen? Es iſt ſchon befremdend genug, daß dem Vergleich mit ſolch hochberühmten Stammmüttern wie Lea und Rahel 4, 11 noch ein weiterer Vergleich folgen ſollte, und zwar einer, der durchaus abſchwächend wirken mußte. Denn während Lea und Rahel hochberühmt als Stammmütter waren, wiſſen wir nichts derartiges über Perez bis auf Boas' Zeit zu ſagen. Ja, der Satz „welchen Tamar dem Juda gebar" 4, 12 zeigt, daß es als durchaus nötig

empfunden wurde, zu erklären, wer dieser Perez eigentlich war; was es doch sicherlich nicht gewesen wäre, wenn Perez wirklich als solch berühmter Stammvater in dieser Zeit bekannt war. Nach der Genealogie 4, 18 ff. ist allerdings zuzugeben, daß das Geschlecht ein erlauchtes war. Aber durch wen wurde es denn so berühmt? Doch erst durch David, ebenfalls nach dieser Genealogie! Weiterhin zeigt uns der Stammbaum, daß das Geschlecht der Boas und das des Perez ein und dasselbe ist. Dann haben wir aber den wunderlichen Segenswunsch in 4, 12: möge dein Geschlecht so berühmt durch deine Nachkommen werden wie das deines Ahnherrn, mit anderen Worten, wie dein eigenes Geschlecht! Und weiter wird uns dann mitgeteilt, daß überhaupt erst der noch zukünftige Urenkel das Geschlecht zu solch hohem Ruhme bringt, wodurch die Absonderlichkeit ihren Gipfel erreicht.

Nach 4, 12 müssen es augenscheinlich zwei verschiedene Geschlechter gewesen sein, wenn der Vergleich Sinn haben soll. Nach 4, 18 ff. sind die beiden Geschlechter aber eins und dasselbe. Perez ist der Ahnherr Boas' und damit auch Davids. 4, 12 einerseits und 4, 18 ff. andererseits haben also ganz verschiedene Ansichten über Perez, und können daher unmöglich auf denselben Verfasser zurückgehen.

Nun kann man 4, 12 ja als Anachronismus erklären, aber damit hat man doch nicht dargetan, warum gerade Perez verglichen wird. Denn trotz David ist Perezs Name nie so berühmt gewesen wie Leas und Rahels. Ich glaube, die Gegenwart des trotz allem befremdenden Vergleichs im Anschluß an die Studie über „Die Leviratsehe im Buche Ruth" (Studien und Kritiken 1903, S. 328 ff.) erklären zu können. Es ist dort nachzuweisen versucht worden, daß die Idee des Levirates ursprünglich dem Buch Ruth fremd ist; daß sie erst später hineingekommen ist durch Kombination der in 4, 7 beschriebenen Zeremonie, die bei verweigerter Gĕulla, und der in Dt. 25 beschriebenen Zeremonie, die bei verweigertem Levirat stattfand.

Mit diesen Leviratglossen 4, 5b, 10b hängt nach meiner Meinung auch der Perezvergleich in 4, 12b zusammen. Dieser

Perez ist nämlich der Sohn aus dem wohlbekannten Levirat des Juda und der Tamar. Ja, auf dieses Leviratkapitel Gen. 38 wird ausdrücklich mit dem Satz hingewiesen, „welchen Tamar dem Juda gebar". Perez wird dem Levirat zu liebe erwähnt. Handelte es sich nun im Buche Ruth darum, die Pflicht des Levirates einzuschärfen, so paßte ja eine solche Anspielung auf Perez ganz vorzüglich in den Segenswunsch 4, 11. 12. Diese Meinung darf man aber als allgemein aufgegeben ansehen; sie hat, wenn die Ausführungen über den sekundären Charakter der kurzen Leviratsätze in 4, 5b 10b als richtig erkannt werden, erst recht keine Stütze mehr. Ist aber zugegeben, daß Perez dem Levirat zu liebe erwähnt wird, und daß die Leviratidee im Buch Ruth nicht ursprünglich ist, dann ist im Grunde auch schon über die Ursprünglichkeit des Perezvergleichs in 4, 12 entschieden; er steht und fällt mit jenen Sätzchen. Freilich darf man verlangen, daß klargelegt werde, auf welche Weise es denn möglich war, daß der Vergleich überhaupt in den Text hineinkam; denn den ganzen Vers 12 anzuzweifeln, hat man keinen Grund. Die Erklärung ist nicht weit zu suchen. Perez ist durch falsche Vokalisation des Konsonantentextes in die Erzählung hineingeraten. Ursprünglich stand in Vers 12 וִיהִי בֵיתְךָ כְּפֶרֶץ „und möge dein Haus sich mehr und mehr ausbreiten". Zur Konstruktion vgl. Ges.-Kautzsch [27], § 116 r. Der einzige Unterschied im Konsonantentext ist die Auslassung des כברת hinter ביתך. Der Leviratglossator 4, 5b, 10b las פרץ Perez, was ihm ganz vorzüglich zu seiner Idee paßte, und fügte die erklärende Bemerkung „welchen Tamar dem Juda gebar" hinzu. Das כברת stammt wahrscheinlich auch von ihm, falls es nicht durch Dittographie entstanden ist. Natürlich hat er damit keine Fälschung beabsichtigt Er hatte die kurzen Sätzchen, die die Idee des Levirates zum Ausdruck bringen, mit der Absicht hinzugefügt, den Gedanken des Erzählers etwas schärfer herauszubringen, denn er war der Meinung, daß diese Idee in der ursprünglichen Erzählung lag. Nachdem er einmal פֶּרֶץ gelesen hatte, wie er ja den Konsonantentext in der Tat lesen konnte, war nichts natürlicher für ihn, als den erklärenden Nebensatz zu schreiben. Damit wollte er aber nicht die Verpflichtung der Levi-

ratehe lehren; er verstand die Ehe einfach als eine solche und suchte das durch ein paar Glossen klarer zu machen.

Nun konstatierten wir gleich zu Anfang, daß die Perezgenealogie 4, 18 ff. mit dem Perezvergleich 4, 12 zusammenhängt. Und diesen Zusammenhang können wir nicht leugnen, trotzdem sich uns ergeben hat, daß er nicht ursprünglich ist, und daß 4, 12 und 4, 18 ff. nicht von demselben Verfasser herrühren können. Da wir weiterhin sahen, daß 4, 12 nicht ursprünglich ist, müssen wir die Möglichkeit untersuchen, ob 4, 12 durch Einfluß von 4, 18 ff. in den Text geraten sein könnte, mit anderen Worten, ob die Genealogie ein ursprünglicher Bestandteil des Buches ist.

Ganz abgesehen davon, daß die Genealogie hinter 4, 17 ganz überflüssig ist, ist doch wohl entscheidend, daß der Genealogist, wenn er einmal den Stammbaum Davids ganz vollständig geben wollte, ihn sicher über Perez hinaus auf Juda zurückgeführt hätte, wenn er ganz nach seinem Belieben hätte schalten und walten können. Er fühlte sich aber durch 4, 12 gebunden. Da Perez in 4, 12 genannt war, dachte er, Perez sei ein Ahnherr des Boas und damit auch Davids. Deshalb knüpfte er an Perez an, ohne freilich zu bedenken, welche Schwierigkeit er damit schuf.

Die Perezgenealogie setzt also den Perezvergleich voraus. Ohne ihn wäre die Genealogie nicht in dieser Weise gegeben worden. Da nun 4, 12 und 4, 18 ff. nicht von demselben Verfasser sind, so muß die Genealogie noch später sein als die Leviratglossen. Für die Zeitbestimmung gibt die charakteristische Einführungsformel וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת einen gewissen Anhaltspunkt.

Nun ist noch kurz die Ursprünglichkeit des kleinen Stammbaums in 4, 17 zu erwägen. Man könnte vielleicht denken, daß das Buch mit dem Glück der Geburt des Obed schloß, so daß die kurze Bemerkung הוּא אֲבִי־יִשַׁי אֲבִי דָוִד späterer Zusatz wäre. Dem widerspricht aber der Segenswunsch, Ruth möge Stammmutter in Israel werden wie Lea und Rahel. Es liegt in der Absicht des Erzählers zu zeigen, daß dieser Wunsch auch wirklich in Erfüllung gegangen ist. Das Sätzchen wird also durch den Segenswunsch mit der Erzählung zusammengehalten. Es bildet so den einzig befriedigenden Schluß.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Sache hier ganz und gar anders verhält als bei der Perezgenealogie, die ja auch mit dem Segenswunsch verknüpft ist. Während wir die Ursprünglichkeit jenes Anknüpfungspunktes mitsamt der Genealogie aufgeben mußten, haben wir durchaus keinen Grund, die Ursprünglichkeit des Lea und Rahelvergleiches anzugreifen und damit natürlich auch nicht die des kurzen genealogischen Sätzchens in Vers 17 b.

Rezenſionen.

1.

Wilhelm Erbt, Jeremia und ſeine Zeit. Die Geſchichte der letzten fünfzig Jahre des voreziliſchen Juda. Beigegeben iſt der Unterſuchung des Jeremiabuches eine Überſetzung der urſprünglichen Stücke und die Umſchrift der Prophetenſprüche mit Bezeichnung des Rhythmus. Göttingen 1902, 299 S.

Das Buch zerfällt in vier Teile: 1) Die Denkwürdigkeiten Baruchs, 2) Die Denkwürdigkeiten Jeremias, 3) Jeremia als Völkerprophet, 4) Jeremia als Volksprophet. Seinen Hauptinhalt bildet nicht die geſchichtliche Darſtellung, wie es dem Titel nach ſcheinen könnte, ſondern die durchgeführte Anwendung der metriſchen Geſetze und die ſtiliſtiſchen Unterſuchungen. Auf die Schilderung der hiſtoriſchen Verhältniſſe von Joſia bis zum Exil, die der Verfaſſer vor allem an die Beſprechung der Baruchſchrift anſchließt, gehe ich nicht näher ein; ſie wird in einer bereits angekündigten Schrift desſelben Verfaſſers über das Deuteronomium eine neue — hoffentlich etwas umfaſſendere — Begründung erfahren.

Das Bemerkenswerteſte an dem vorliegenden Buch ſteckt in den letzten drei Teilen. Der Erörterung jedes einzelnen jeremianiſchen Gedichtes ſchickt der Verfaſſer zunächſt eine kurze Beſprechung des Textes voraus. Aber die textkritiſche Arbeit iſt ihm nicht die Hauptſache; abgeſehen davon, daß er die LXX mit großer Konſequenz bevorzugt, bietet er keinerlei bemerkenswerte philologiſche Reſultate, ſondern er beſchränkt ſich auf eine möglichſt knappe Mitteilung und Begründung der von ihm gewählten Lesart. Wünſchenswert wäre es freilich geweſen, wenn der Verfaſſer bei aller Kürze etwas ſorgfältiger zu Werke gegangen wäre. Die Stellen,

an denen seine metrische Umschrift Textänderungen zeigt, die mit keinem Wort begründet werden, zählen nach Dutzenden.

Um so größere Aufmerksamkeit hat der Verfasser der Untersuchung des Rhythmus zugewandt. Er setzt dabei die Ergebnisse der „Metrischen Studien“ von Sievers voraus, und Sievers selbst hat seine „Umschriften“ auf ihre Lesbarkeit hin durchgesehen. Es ist das erste Mal, daß uns ein prophetisches Buch mit durchgeführter Bezeichnung des Rhythmus in „Umschrift“ vorgelegt wird, und es ist dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er trotz der vielen Schwierigkeiten, die die Entscheidung an den einzelnen Stellen mit sich bringt, diesen Versuch gewagt hat. Daß eine Reihe von Unebenheiten mit untergelaufen sind, ist selbstverständlich. Vor allem scheint mir der Verfasser die rein metrischen Regeln zu einseitig befolgt und den stilistischen Gesichtspunkten zu wenig Beachtung geschenkt zu haben.

Das Grundgesetz der hebräischen Poesie ist und bleibt der Parallelismus. Wo er vom Versmaß durchbrochen wird, da ist stets das Versmaß zu revidieren.

So teilt z. B. Erbt 7, 16 und 17, um für das ganze Gedicht einen gleichmäßigen Rhythmus mit sechs Hebungen zu erhalten, folgendermaßen (S. 168):

אַל-תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה וְאַל-תִּשָּׂא רִנָּה

וְאַל-תִּפְגַּע-בִּי כִּי-אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ 17 הַאֵינְךָ רֹאֶה

מָה הֵמָּה עֹשִׂים בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחוּצוֹת יְרוּשָׁלָם

Dagegen zeigt, von der Satztrennung ganz abgesehen, der Parallelismus der letzten Vershälfte deutlich, daß wir es in V. 17 mit zwei Vierern zu tun haben:

הַאֵינְךָ רֹאֶה מָה הֵמָּה עֹשִׂים

בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחוּצוֹת יְרוּשָׁלָם

Ähnlich steht es 9, 16 f. Hier setzt Erbt, um gleichmäßige Verse mit 3 + 3 oder 2 + 2 + 2 Hebungen zu bekommen, den ersten Halbvers außerhalb des Metrums und teilt (S. 210):

קִרְאוּ לַמְקוֹנְנוֹת וְתָבוֹאנָה

וְאֶל-הַחֲכָמוֹת שִׁלְחוּ וּתְמַהֵרְנָה 17 וְתִשֶּׂנָה עָלֵינוּ נָהִי

וְתֵרַדְנָה עֵינֵינוּ דִּמְעָה וְצַפְעַפֵּינוּ יִזְּלוּ-מָיִם

Hier gibt V. 16 einen klaren Parallelismus, der nicht durchbrochen werden darf; 17 a steht dann allein, während b und c wiederum parallel stehen.

Häufiger sind die Fälle, in denen nicht falsche Gliederung innerhalb einer Strophe den Parallelismus aufhebt, sondern wo Bestandteile in den Rhythmus hineingezogen werden, die augenscheinlich außerhalb des Verses

stehen. Schon das erste Gedicht, das der Verfasser bespricht, gibt dafür ein klares Beispiel. Erbt liest in der Berufungsvision 1, 4 ff. (S. 109):

וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֵלַי בְּטֶרֶם אֶצָּרְךָ יְדַעְתִּיךָ

וּבְטֶרֶם תֵּצֵא הִקְדַּשְׁתִּיךָ נָבִיא לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ

Es liegt auf der Hand, daß hier die Einleitungsformel außerhalb des Verses steht, die beiden Sätze mit בְּטֶרֶם sind streng parallel gebildet, und der Schlußsatz kommt selbständig hinterher. Eine solche Einfügung der Einleitungsworte in das Versmaß beruht auf einer ungenügenden Beachtung des Unterschiedes von erzählendem Bericht und von Gedicht. An mehreren Stellen hat Erbt schon aus metrischen Gründen die einleitende Formel aus dem Verse ausgeschieden oder außerhalb der Strophe vorangestellt. So z. B. ויאמר: S. 110. 118. 121. 194; ויאמרו: S. 183; ויאמר יהוה אלי: S. 132. 135. 149. 150. 156; כה אמר יהוה S. 137. 143. 158; וידבר דבר יהוה אלי: S. 128. 139. 152. 161. Aber diese Ungleichmäßigkeit hat ihn nicht zu einer Untersuchung der stilistischen Gründe geführt. M. E. ist es unstatthaft, etwa die Erzählung vom Ackerkauf in Anatot (Kap. 32) in lauter gleichmäßigen Versen zu lesen, selbst so prosaische Sätze wie z. B.: „Und ich übergab den Kaufbrief an Baruch ben Nerijja ben Machseja vor den Augen meines Vetters Hanameel und vor den Augen der Zeugen, die dabei standen u. s. f.“ Und hat man erst hier einmal den Stil der historischen Erzählung festgestellt, so wird man dieselbe Beobachtung in Kap. 13 machen und den Bericht über die prophetische Handlung als Prosa lesen: „Da kaufte ich den Gürtel nach Jahwes Wort und legte ihn um meine Hüften ... Und es geschah nach Verlauf vieler Tage, da sprach er zu mir u. s. w.“ Um so schärfer werden sich dann die Verse des Gottesspruches von der Erzählung abheben. Ebenso werden solche Einführungsworte wie: „Geh hin und rufe in die Ohren Jerusalems: So spricht Jahwe!“ oder: „Geh hin und rufe diese Worte nach Norden und sprich!“ aus dem strengen Strophenbau herauszustellen sein. Ob man einen leichten Rhythmus auch bei allen solchen erzählenden Versen wird konstatieren können, ist eine Frage für sich; in die geschlossenen Gedichte gehören sie m. E. nicht hinein. Unter diesem Gesichtspunkt wäre der ganze zweite Teil des Erbtschen Buches noch einmal zu prüfen; denn es gehört zum Stil solcher prophetischen „Denkwürdigkeiten“, daß Erzählung und prophetische Sprüche miteinander verbunden werden.

Damit sind wir bereits zu den stilistischen Fragen übergegangen, die der vorliegenden Schrift ihr charakteristisches Gepräge geben. Nachdem Wortlaut und Metrum festgestellt sind, fragt der Verfasser bei jedem einzelnen Stück nach seinem Stil, dann nach der Stimmung und schließlich nach der Situation. Wiederum ist es das erste Mal, daß ein prophetisches Buch unter diesen Gesichtspunkten behandelt wird.

In Nr. 3 der „Deutschen Literaturzeitung“ von 1903 (S. 204) hat Erbt nachträglich erklärt, daß er bei der Abfassung seines Buches mit Gunkels Forschungen nicht nur durch dessen Kommentar zur Genesis und der Bearbeitung des 4. Esra, die er beide im Vorwort erwähnt hatte, sondern auch durch Gespräche mit seinen Schülern bekannt gewesen sei, und wenige Nummern später hat auf S. 393 derselben Zeitschrift H. Schmidt in einer kurzen Rezension Gunkels Eigentum in der von Erbt angewandten Methode und in seinen einzelnen Ausdrücken nachgewiesen. Ich würde das nicht erwähnen, wenn nicht dieser Umstand allein es ermöglichte, Erbts Untersuchungen gerecht zu werden. Man muß, wie ich, seine ganze Terminologie bereits aus Gunkels Vorlesungen kennen, um zu wissen, daß es sich hier nicht um einzelne, gelegentliche Beobachtungen handelt, sondern um feste, wissenschaftliche Grundsätze und um Regeln, die sich aus umfassender Untersuchung ergeben haben. Erbt geht nämlich nur an einer einzigen Stelle über den Rahmen der 52 Jeremiakapitel hinaus, verzichtet aber damit auf eine Charakteristik seiner Stilarten und auf eine Begründung der einzelnen Termini. Wären seine stilistischen Grundsätze und Kategorieen allgemein bekannt und anerkannt, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Es wird sich aber alsbald zeigen, daß diese Voraussetzung keineswegs zutrifft.

Im Jeremiabuche sind, wie in allen prophetischen Schriften, zwei große Stilgattungen vertreten: die eigentlich prophetischen Stile und die nichtprophetischen, die aber von dem Propheten aufgenommen, hin und her auch umgebildet werden. Bei der ersten Gattung gibt Erbt an einer Stelle eigene Beobachtungen, und zwar bei dem Stil der prophetischen Vision. Zu den Gesichten vom Mandelzweig, vom unterheizten Kessel und von den Feigen im 1. und im 24. Kapitel zieht er die Visionen des Amos (Kap. 7 und 8) hinzu und zeigt, daß es zwei verwandte, aber voneinander doch streng geschiedene Stile der Visionserzählung gibt. Der eine besteht darin, daß Jahwe fragt: „Was schaust du?“ Der Prophet antwortet, und nun knüpft Jahwe an diese Antwort seinen Spruch. Die andere Darstellungsweise beginnt mit den Worten: „So ließ Jahwe mich schauen“, und bringt nun die Schilderung des Gesichtes, darauf eine Bitte des Propheten und die Antwort Jahwes. Wenn nun bisweilen dem zweiten Stil gemäß erst das Gesicht geschildert wird, dann aber Jahwe noch einmal fragt: „Was schaust du?“; wenn dann der Prophet das eben erzählte Gesicht noch einmal erzählt und dann der Spruch Jahwes folgt, so liegt eine Unreinheit des Stils vor. Und zwar wird in der Regel die erste Stilart, die mit Jahwes Frage beginnt, rein angewandt gewesen sein; später hat man nach Analogie anderer Visionen eine neue Einleitung in der Art des zweiten Stils noch davorgesetzt, und so ist die vorliegende Gestalt zu stande gekommen. Auf Grund dieser Beobachtung unternimmt es der Verfasser, die Gesichte Am. 7, 7 und 8, 1

und Jer. 24 rein wiederherzustellen. Mir scheint der Beweis hier durchaus überzeugend geführt zu sein; er zeigt zugleich, wie notwendig die Hinzuziehung eines umfangreicheren Materials für die stilistischen Untersuchungen ist. Leider ist das die einzige Stelle, an der der Verfasser über den Rahmen des Jeremiabuches herausgeht und deshalb auch die einzige originelle und ausreichend begründete Beobachtung. Bei allen anderen Stücken beschränkt sich der Verfasser darauf, Gunkelsche oder nach deren Analogie gebildete Kategorieen anzuwenden, ohne sein Verfahren im einzelnen zu begründen und die betreffende Stilart zu erklären. Am auffälligsten ist das bei der zweiten Klasse von Stilarten, den nichtprophetischen.

Hier vermißt man zunächst eine grundsätzliche Äußerung darüber, wie denn der Prophet dazu kommt, allerlei fremde Stilgattungen zu gebrauchen. Wenn der Verfasser gelegentlich sagt (S. 198): „Jeremia hat den Stil der Klagelieder, der Verhandlungen vor dem Richter in eigenartiger Weise in die Prophetie herübergenommen, um sein Verhältnis zu Jahwe ... zu schildern", so erweckt das den Anschein, als handle es sich hier um eine Eigentümlichkeit des Jeremia, um bewußtes, originelles Tun. Es hätte vielmehr in einem einleitenden Abschnitt bemerkt werden müssen, daß die ausschließliche Verwendung des eigentlich prophetischen Stils, des Prophetenspruches und der Weissagungsrede, einer Periode angehört, aus der uns prophetische Schriften nicht erhalten sind. Wo die Prophetie in die Literatur eintritt, da sind die Ausdrucksmittel dieses ersten Stiles bereits erschöpft, da nimmt der Prophet bereits fremde Stilgattungen auf, um die Form seiner Rede wirkungsvoller zu gestalten.

Bei den Gedichten des Jeremia handelt es sich nach Erbt im wesentlichen um vier solcher fremder Stilarten: um den Stil des Klageliedes, der Totenklage, des Wächterliedes und der Gerichtsverhandlung.

Den erstgenannten führt er mit folgenden Worten ein (S. 170): „Ich kann hier nicht ausführlicher auf ihn eingehen; nur so viel sei bemerkt, daß drei bis vier Gedankenreihen für ihn bezeichnend sind: 1) die Anrufung Gottes, 2) die Klage und 3) die Bitte um Hilfe. Der Bitte um Hilfe ließ ursprünglich der Priester die Entscheidung der Gottheit folgen." Selbst wenn der Verfasser es sich sparen wollte, auf die Entstehung dieser Stilgestaltung näher einzugehen und seinen nicht ohne weiteres verständlichen Schlußsatz durch den Hinweis auf den ursprünglichen Sitz des Stiles im Kultus zu erläutern, so hätte er es doch nicht unterlassen dürfen, an einem klassischen Beispiel (Ps. 44!) den Stil des Klageliedes, auf den er so häufig zurückgreift, anschaulich zu machen. Überdies stellt es sich heraus, wie er jenes Gunkelsche Schema auf das gerade zu besprechende Stück 11, 18—23 anwendet, daß kein einziger der genannten drei oder vier Teile rein vorhanden, sondern daß der Stil aufs stärkste umgebildet ist. Zum Verständnis des Stiles trägt das nicht gerade bei.

Der „Stil der Totenklage" wird überhaupt nicht beschrieben; nur beiläufig erfahren wir, daß man dabei „des Toten Ruhm am Grabe sang". Es ist zuzugeben, daß sich so fest umrissene Formen wie bei der ersten Gattung hier nicht finden; immerhin wäre eine etwas eingehendere Charakteristik dieser Stilart wünschenswert gewesen.

Mit den beiden genannten Stilgattungen stellt der Verfasser den „Stil des Wächterliedes" und den „Stil der Gerichtsverhandlung" auf eine Stufe. Das geht m. E. nicht an. Es sei mir gestattet, an einem Beispiel aus dem täglichen Leben der Jetztzeit meine Ansicht zu erläutern. Wenn ein Geschäftsmann seine Anzeige und Selbstempfehlung in die Form eines Briefes, eines Liebesgedichtes, einer Heiratsannonce u. dergl. kleidet, oder sie etwa mit den Worten beginnen läßt: „Hört, ihr Herren, und laßt euch sagen ...!", so nimmt er in der Tat fremde Stilarten, den Stil des Briefes, des „Wächterliedes" u. s. w. auf. Denn in diesen Stilformen wird wirklich geschrieben und gedichtet, und eben darum hat sich hier etwas Eigenartiges ganz von selbst ausgeprägt. Wenn er dagegen ein Gedicht benutzt, das einem Postillon in den Mund gelegt ist, so nimmt er nicht den „Stil des Postillonliedes" auf; denn einen solchen Stil gibt es nicht. Postillone dichten nicht, wenigstens nicht so ständig, daß sich eine bestimmte Form dafür hätte ausprägen können. Ein Lied der genannten Art repräsentiert keinen natürlichen Stil, sondern es ist ein Kunstprodukt.

Klagelieder und Totenlieder sind stets gedichtet worden; das liegt in der Natur der Sache. Und zum Überfluß haben wir dafür auch Belege. Daher hat sich auch für diese beiden Gattungen ein fester Stil ausprägen können. Der Wächter auf dem Turm, der den Feind nahen sieht, wird das schwerlich in poetischer Form, etwa in einem althergebrachten Liede, der Stadtbevölkerung mitgeteilt haben; man denke nur an die klassische Schilderung 2 Kön. 9! Darum kann von einem „Stil des Wächterliedes" im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein — meines Wissens braucht auch Gunkel den Ausdruck nicht —, sondern nur von einem Liede, das dem Wächter in den Mund gelegt wird. Eine solche Form aber ist ein Kunstprodukt und fällt unter die größere Kategorie der Kampflieder. Überdies verdienen von den Gedichten, die Erbt für „Wächterlieder" erklärt, nur etwa die Hälfte diese Bezeichnung. Ob es Wächterlieder anderer Art gegeben hat, etwa solche, die den Anbruch des Tages, das Nahen von Karawanen besingen, ist eine andere Frage. Meines Wissens haben wir im Hebräischen dafür keine Belege. Erbt hat stets Kampflieder im Auge.

Etwas anders steht es mit dem „Stil der Gerichtsverhandlung". Auch hier liegt es nahe, lediglich an künstlich geschaffene Formen zu denken; denn die Verhandlung vor dem Richter spielt sich nun einmal nicht so prägnant und nicht so poetisch ab, wie in dem Lied der Propheten. Anderseits könnte sich hier, etwa durch die kurzen Protokolle, die nur

aus kurzer Rede, Gegenrede und aus dem Urteil, oder gar nur aus Klage und Urteilsspruch bestanden, ein natürlicher Stil gebildet haben. Das wäre noch zu untersuchen.

Ebenso wie bei den poetischen Stilgattungen muß ich dem Verfasser auch bei der einzigen prosaischen, die er im Jeremiabuche verwendet findet, widersprechen. Er setzt bei seiner Untersuchung der Denkwürdigkeiten des Baruch mit Kap. 36 ein, stellt hier alsbald eine Darstellungsweise fest, die „in Annalen ihren ursprünglichen Ort hat", und behauptet nun, daß Baruch „seine Erinnerungen an Jeremia im Stil der Annalen zu schreiben versucht habe" (S. 3). Diese Beobachtung wird für die Kritik der Baruchschrift noch mehrfach verwendet und dient dazu, eine ganze Reihe nicht unwichtiger — und zwar in der Regel zutreffender — Behauptungen zu stützen.

Nun kann aber gar keine Rede davon sein, daß wir es in den Denkwürdigkeiten Baruchs mit einem durchgeführten Annalenstil zu tun haben. Das einzige Kennzeichen, das der Verfasser für diese Stilgattung anführt, ist die „genaue Zeitangabe", mit der jeder Bericht beginnt. Das ist aber völlig unzureichend. Annalenstil liegt etwa vor in den Königsbüchern: „Und im zwanzigsten Jahre Jerobeams, des Königs von Israel, ward Asa König über Juda. Er regierte aber 41 Jahre zu Jerusalem, und seine Mutter hieß Maacha, die Tochter Abisaloms." So erzählt die offizielle Reichschronik. Denselben Stil, der sich vor allem dadurch kennzeichnet, daß er nur Fakta kurz und eintönig aneinanderreiht, finden wir bei Baruch ganz selten; am deutlichsten 36, 9ff.: „Und es geschah im 5. Jahre des Königs Jojakim im 9. Monat, da riefen sie ein Fasten aus. ... Da las Baruch die Worte Jeremias. ... Und es hörte Micha ben Gemarja ben Schafan alle Worte Jahwes. ... Da stieg er zum Königshaus hinab ... und sieh, dort saßen alle Fürsten (folgt die Aufzählung!). Da verkündigte ihnen Micha alle die Worte. ... Da nahm Baruch die Rolle. ... Da las Baruch ..." u. s. f. Ähnlich 41, 4ff. 26, 10ff. Aber auch hier ist die Darstellung nicht so lapidar wie der ursprüngliche Annalenstil, d. h. wir haben es hier bereits mit einer „Erweichung des Stils" zu tun. Der weitaus größte Teil der Baruchschrift aber unterscheidet sich in der Form der Berichterstattung an keinem wesentlichen Punkte von den Erzählungen der Königsbücher. Besonders deutlich ist das in Kap. 40 und 44. Nicht „Annalenstil" liegt hier vor, sondern der gewöhnliche Stil der historischen Erzählung, der nur hier und da von Elementen durchbrochen wird, die aus der Darstellungsweise der Annalen stammen, selbst aber kaum noch als Annalenstil zu bezeichnen sind.

Solche Ungenauigkeiten rächen sich denn auch im Verlauf der Untersuchung an einer großen Zahl einzelner Punkte. Wie kann jemand, der sich mit dem Stil der Prophetenrede gründlich beschäftigt hat, noch fragen:

„Gehörte das zum prophetischen Stile, solche Namen nicht zu nennen?“ Das Buch Jesaja (5, 26 ff.!) hätte ihm die Antwort fast auf jeder Seite gegeben. Aber ich kann auf solche Einzelheiten nicht näher eingehen. Es kam mir nur darauf an, zu zeigen, daß man es sich bei stilistischen Untersuchungen nicht so leicht machen darf, wie Erbt es getan hat, indem er einfach Gunkels Methode und Terminologie, ohne sie immer ganz verstanden zu haben, rein äußerlich auf seinen Text anwandte. Damit sollen die Verdienste des Buches, zumal auf dem Gebiete der hebräischen Metrik, nicht in Abrede gestellt werden.

Großlichterfelde. **Otto Dibelius.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Bibliothek theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben
von
evangelischen Theologen.

geb. à Bd. ℳ 2.

Bd. 1. Bücherkleinode evangelischer Theologen.
„ 2. Luthers reformatorische Hauptschriften.
„ 3. Tholuck, Predigten in Auswahl.
„ 4. Schleiermachers Reden über die Religion.
„ 5. 6. Claus Harms' Pastoraltheologie. 2 Bde.
„ 7. „ „ Lebensbeschreibung.
„ 8. 9. Menkens Homilien. 2 Bde.
„ 10. Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend.
„ 11. Hamanns Schriften in Auswahl.
„ 12. Augustins Konfessionen.
„ 13. 14. 15. 16. Schleiermachers Glaubenslehre. 4 Bde.
„ 17. Sursum corda!
„ 18. Massillons Ausgewählte Predigten
„ 19. 20. Theremins Ausgewählte Predigten. 2 Bde.
„ 21. Speners Schriften in Auswahl.
„ 22. 23. Neander, Der heilige Bernhard. 2 Bde.
„ 24. Imitatio Christi.
„ 25. Spitta, Psalter und Harfe.
„ 26. 27. 28. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 3 Bde.
„ 29. Gregorius' v. Nazianz Schutzrede u. Chrysostomus v. Priestertum.
„ 30. 31. Herder, Geist der ebräischen Poesie. 2 Bde.
„ 32. Bengels Gnomon I.
„ 33. 34. 35. 36. Hüffells Beruf des evangelischen Geistlichen. 4 Bde.
„ 37. 38. Schleiermachers Sittenlehre. 2 Bde.
„ 39. Harms' Festpredigten.
„ 40. Pascals Gedanken über die Religion.
„ 41. Die Weisheit auf der Gasse.
„ 42. 43. 44. Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testamentes. 3 Bde.
„ 45. 46. Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie. 2 Bde.
„ 47. 48. Schleiermacher, Kleinere theologische Schriften. 2 Bde.
„ 49—54. Bengels Gnomon II—VII.

Prospekte auf Verlangen gratis und franco.

Neuster Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Schäfer, Dr. Ernst, **Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition** im 16. Jahrh. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet. In 3 Bdn. 30 M., geb. 33,50 M. I. 7 M., geb. 8 M. II. 8 M., geb. 9 M. III. 15 M., geb. 16,50 M. Prospekt gratis.

282]

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Martin Luther.

Eine Biographie

von **D. Theodor Kolde,**

ord. Professor an der Universität Erlangen.

2 Bände. Mit Porträt. ℳ 16; geb. ℳ 19.

Drucksachen:

Dissertationen, Programme

u. s. w.

in billiger und geschmackvoller Ausführung.

Umgehende Berechnung nach Einsendung des Manuskripts.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft

Buchdruckerei

Gotha.

Der geistige Mittelstand

Es ist ein Grundsatz unserer Zeit, daß jeder Arbeiter seinen Lohn haben soll. Und

Inhalt.

Abhandlungen.

	Seite
1. Gedanken über Schmetterlingsarten	257
2. Einige Arten Lepidopteren aus Ostpreußen	265
3. Die Lepidopteren der Umgegend Wiens. Von Dr. Wilhelm Fr. D. Wilde	275
4. Schmetterlingsfang, Zucht und Aufgeben von Puppen für das Jahr	281

Gedanken und Bemerkungen.

1. Weiteres über Chionobas Gardei Desv.	289

Mannigfaltiges.

1. Brief, Insecten und Eier betreffend	291

Druck von Heinrich Richard Lechner, Wiener-Neustadt.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. H. Ewald, D. H. Schultz und D. E. Zeller

herausgegeben

von

D. E. Cremer und D. E. Haupt.

Jahrgang 1866, erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Preis per Jahrgang 4 Thlr. = 7 fl. 12 kr. rhn. = 12 M. 6 Sgr.

1 Juni 1866.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. E. Kautzſch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1903, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengeſellſchaft.
1903.

Abhandlungen.

1.

Philosophie und Religion

in ihrem gegenseitigen Verhältnis an der Hand der neueren Theorieen kritisch erörtert.

Von

Johannes Wendland, Lic. theol.

Motto: „Ich verfechte keineswegs die Identität von Weltanschauung mit Religion, ... ich sehe aber in unserer Geschichte die philosophische Spekulation überall in der Religion fußen und in ihrer vollen Entwickelung wiederum auf Religion hinzielen, und wenn ich einerseits die Volksindividualitäten, anderseits hervorragende Männer an meinem Auge vorüberziehen lasse, so entdecke ich eine ganze Reihe von Beziehungen zwischen Weltanschauung und Religion, welche sie mir als innig organisch verbunden zeigen: wo die eine fehlt, fehlt die andere; wo die eine kräftig blüht, blüht die andere; ein tief religiöser Mann ist ein wahrer Philosoph (im lebendigen, volksmäßigen Sinne des Wortes)". H. St. Chamberlain, „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts", S. 858.

Seit Jahrzehnten schon ist in der Theologie wie Philosophie die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion behandelt worden. Es ist im Grunde immer derselbe Streit, mag man ihn nun überschreiben Vernunft und Offenbarung (so zur Zeit des Rationalismus und Supranaturalismus) oder Glauben und Wissen (so D. Fr. Strauß, Th. Ziegler) oder Theologie und Metaphysik (so A. Ritschl, W. Herrmann, G. Wob-

ANDOVER THEOL. SEMINARY
JUL 13 1903
LIBRARY.

bermin) oder Philoſophie und Religion (ſo Lipſius, Thikötter) oder Religion und Wiſſenſchaft (ſo Biedermann, Pfleiderer), oder mag man allgemeiner auf den Gegenſatz von Werturteilen und theoretiſchen Urteilen oder der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft eingehen. Auch in dieſem Falle iſt es dasſelbe Problem, das nur in verallgemeinerter Form auftritt. Von der Löſung der allgemeineren Frage nach dem Verhältnis von theoretiſcher und praktiſcher Vernunft, von Denken und Wollen hängt auch die Beurteilung, wie Philoſophie und Religion ſich zueinander verhalten, ganz weſentlich mit ab. Wir ſind heute weiter als je davon entfernt, eine einheitliche, allgemeiner anerkannte Löſung der Frage aufweiſen zu können. Die Meinungen gehen heute weiter als je auseinander.

Hatte man in der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu voreilig Philoſophie und Religion vermiſcht, ſo hat man inzwiſchen weit eingehender das Weſen der Religion, das Weſen des Chriſtentums, die Geſetze des religiöſen Erkennens und Fühlens durchforſcht und im Gegenſatz zu der früheren Vermiſchung oft gerade die der Philoſophie abgekehrte Seite der Religion hervorgehoben und ſo einen ſchroffen Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Religion feſtgeſtellt. Inzwiſchen hat auch über das Weſen, die Aufgaben, Grenzen und die Bedeutung der Philoſophie die Arbeit nicht geruht. Die größten Umwälzungen ſind auf dem Gebiete der Philoſophie im 19. Jahrhundert hervorgetreten. Eine Einigung iſt noch bei weitem nicht erreicht. Wir dürfen uns daher nicht an einen einzelnen Philoſophen halten, ſondern müſſen in den verſchiedenen Richtungen der Philoſophie Umſchau halten und uns hier einen Weg zu bahnen ſuchen.

Die im Durchſchnittsbewußtſein unſerer Zeit vorherrſchende Meinung iſt leider noch immer, Chriſtentum und Philoſophie ſeien ſich ausſchließende Gegenſätze. Das Chriſtentum vertrage nicht das ſcharfe konſequente Denken. Irgend eine irreligiöſe oder antichriſtliche Weltanſchauung wie der Materialismus oder Pantheismus werden einfach als Ergebnis ſtrengen Denkens oder als Reſultate der vorurteilsfreien Wiſſenſchaft verkündigt; mit dem Chriſtentum iſt man dann ſchnell fertig. Eine tiefer gehende Aus-

einanderſetzung des Chriſtentums mit der Philoſophie iſt darum dringend notwendig.

Beginnen wir mit einem Überblick über die bisherigen Löſungsverſuche. Wie A. v. Öttingen („Lutheriſche Dogmatik" I, S. 359 ff.) treffend hervorhebt, unterſcheiden ſich dieſelben danach, je nachdem Philoſophie und Religion möglichſt auseinandergerückt oder bis zu völliger Vermiſchung einander nahe gebracht werden. Beide Wege ſind von Theologen eingeſchlagen worden. Die, welche den erſten Weg gehen, haben dabei die Loſung: ſchiedlich — friedlich. Sie wollen nachweiſen, daß Philoſophie und Religion zwei ganz verſchiedene Zwecke in unſerem Geiſtesleben verfolgen. Beide haben im letzten Grunde nichts miteinander zu tun. Sie ſind nur fälſchlich durch Unverſtand, vielleicht menſchlich begreiflichen Unverſtand vermiſcht worden. Die religiöſe Weltanſchauung kann nach ihren eigenen Geſetzen aufgebaut werden, unbehelligt durch jede konkurrierende Philoſophie.

Die anderen verfolgen den entgegengeſetzten Weg: Iſt eine falſche Philoſophie die Gegnerin des Glaubens geweſen, ſo ſei ſie durch die wahre zu überwinden. Wenn eine oberflächliche Philoſophie vom Glauben abführe, ſo führe die wahre Philoſophie zum Glauben hin. Sucht die erſte Richtung in der Trennung beider Mächte das Heil, ſo ſucht die zweite ſie in der Vereinigung. Die erſte Richtung ſchließt meiſt ein Bündnis mit einer Philoſophie, die die Grenzen des wiſſenſchaftlichen Erkennens möglichſt eng zu ſtecken ſucht. Die zweite ſteht im Bunde mit einer Philoſophie, die dem Erkennen mehr zutraut, die auch eine Erkenntnis des Überſinnlichen behauptet.

Eine weitere hiermit zuſammenhängende Frage iſt die nach den Mitteln des Erkennens in der Philoſophie. Hat ſich dieſe allein des theoretiſchen Erkennens oder genauer des mathematiſch ſtringenten Schließens zu bedienen, oder hat ſie auch höhere Geiſtesideale und Werte in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, zu beurteilen, zu werten? Wird letzteres bejaht, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß auch die Religion in eine größere Nähe zur Philoſophie gerückt wird.

I. Vereinigung und Vermischung von Philosophie und Religion.

Überblicken wir die Geschichte der Philosophie und der Religion im ganzen, so sehen wir von Anfang an nicht bloß eine starke gegenseitige Beeinflussung beider Mächte, sondern sogar teilweise eine völlige Vermischung, ja Verschmelzung beider, so daß man aus einzelnen geschichtlichen Erscheinungen sogar fast auf eine völlige Identität beider Gebiete schließen könnte. Jedenfalls ist wohl das Urteil Pfleiderers („Rel.-Phil." II², S. 623) richtig, daß die alten Religionen der Mutterboden waren sowohl für die naive kindliche Weltauffassung wie auch für die ersten tastenden Versuche einer wissenschaftlich-philosophischen Welterklärung. Ursprünglich waren die heute feindlichen Brüder eins. Erst allmählich sonderten sich Religion und Philosophie, doch in stetiger Beziehung zueinander bleibend. Es fragt sich nun: Sollte die ursprüngliche Einheit dermaßen heute gelöst sein, daß keine Verwandtschaft oder Gemeinschaft mehr bestände?

Bei manchen geschichtlichen Erscheinungen kann man zweifelhaft sein, ob man sie der Geschichte der Religion oder der Philosophie oder beiden in gleicher Weise zuweisen soll, so z. B. bei den altindischen Systemen des Brahmanismus und des Buddhismus. Auch im Alten Testament dient die Schöpfungssage Gen. 1 in gleicher Weise dem religiösen Bedürfnis, die unbedingte Herrschaft Gottes über die Welt festzustellen, wie sie anderseits auch den Versuchen der ältesten ionischen Naturphilosophen zu vergleichen ist, das Mannigfaltige in der Welt aus einem letzten Prinzip durch allmähliche Sonderung zu erklären. (So auch Wellhausen, „Prolegomena zur Geschichte Israels", 3. Ausg., S. 310—312.)

Auch in den alten Volksmythen z. B. der Hellenen und der Germanen kann man häufig schwer unterscheiden, ob ein religiöses Bedürfnis der Verehrung oder ein poetisches Streben der Phantasie oder ein wissenschaftlicher Erklärungsversuch vorliegt. Aber selbst da, wo eine ausgebildete, hochentwickelte Philosophie vorliegt,

wie im alten Griechenland, finden wir wieder Philosophie und Religion verschmolzen. Pythagoras und Plato und ihre Schulen bis zu den Neuplatonikern hin waren überzeugt, in ihrer Philosophie zugleich ihre Religion zu haben, und nicht mit Unrecht. Eucken bemerkt treffend, man könne fragen, ob Plato in erster Linie als wissenschaftlicher Philosoph oder als religiöser Genius zu beurteilen sei.

Mit dem Eintritt des Christentums wurde dies nicht anders. Die ältesten christlichen Theologen erkannten deutlich, daß die herrschenden philosophischen Systeme und Gedanken mit dem Christentum konkurrierten. Ja ein Justin nannte das Christentum unbedenklich die wahre und sichere Philosophie. Und wiederum die mittelalterlichen Systeme der Scholastik, eines Scotus Erigena und seiner Nachfolger, die Streitfragen über Realismus und Nominalismus, die Versuche der Vernunft, sich des gesamten christlich-theologischen Lehrgebäudes zu bemächtigen, sowie das Scheitern dieses Versuches und die Aufstellung der Lehre von der doppelten Wahrheit in Philosophie und Theologie gehören in gleicher Weise in die Geschichte der Philosophie wie der Religion hinein.

Als nun in der Zeit nach der Reformation das Denken sich immer mehr von dem Dogmensystem der Kirche befreite und Weltanschauungen aufkamen, die mit dem Christentum konkurrierten, suchten auch diese dem religiösen Bedürfnis zu genügen. Das System eines Spinoza ist nicht bloß ein in der Studierstube ergrübeltes Gedankengebilde; für ihn ist es zugleich Lebensweisheit und Religion. In der klaren Erkenntnis des Universums, in der Überwindung der Selbstsucht und aller niedrigen Affekte des Herzens, in einem tugendhaften Leben und in der intellektuellen Liebe Gottes hat Spinoza die friedliche Gemütsstimmung gefunden, zu der seine Philosophie hinführen will. In seinem System ebenso wie in seinem Leben sind Philosophie und Religion geeint. Dasselbe gilt auch von der gesamten neueren Philosophie. Kant hat in seinen philosophischen Schriften nicht bloß seine wissenschaftliche Welterkenntnis, nicht bloß seine Erkenntniskritik, sondern ebensosehr auch seine sittliche Lebensanschauung und seine

religiösen Überzeugungen zum Ausdruck gebracht. Noch mehr tritt bei Fichte von vornherein die ethische Weltauffassung und dann in den späteren Schriften immer energischer seine ethisch-mystische Religiosität in den Vordergrund. Ebenso will die Philosophie Hegels den gesamten Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufnehmen und ihn in seiner Vernunftgemäßheit darstellen und rechtfertigen. Ähnlich sagt D. Fr. Strauß („Die christliche Glaubenslehre" 1840, Bd. I, S. 22 f.): „Dem wahrhaft Philosophierenden gewährt das System seiner philosophischen Überzeugungen von dem Wesen des Absoluten und seinem Verhältnis zum Endlichen, von der Natur und Bestimmung des Menschen u. s. f. ganz dieselbe innerste und die Einheit seines Wesens mit sich abschließende Befriedigung, welche dem Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten gewährt. Religion und Philosophie tun demselben höchsten Bedürfnis des Geistes genug: mit sich selbst ins Reine zu kommen, des Einklangs seiner endlichen Erscheinung mit seinem absoluten Wesen inne zu werden; nur daß die Religion sich zu diesem Behufe mit Gefühlen und Vorstellungen begnügt, zu deren Erregung sie eines besonderen Kreises von Darstellungen und Übungen bedarf; wogegen die Philosophie diesen letzten Schleier zerreißt und zur Anschauung der Sache selbst, zum Begriffe, vordringt." Es kann hier außer Betracht bleiben, daß Hegel selbst der Meinung war, das Christentum nicht zu gunsten einer fortgeschrittenen Religion umgestoßen zu haben, während Strauß mehr und mehr eine neue Vernunftreligion an Stelle des Christentums setzen wollte. Indessen einig sind sie untereinander und mit ihrer ganzen Zeit in der Überzeugung, daß eine echte, alles umfassende Philosophie auch eine religiöse Weltansicht enthalten muß, sei es die des Christentums oder eine andere, und daß hierin gerade die wichtigste Aufgabe der Philosophie besteht. Wir könnten die Reihe der neueren Philosophen durchgehen; überall stoßen wir auf dieselbe Erscheinung: Entweder will die Philosophie das Christentum in sich aufnehmen und rechtfertigen, so z. B. bei Schelling, dem jüngeren Fichte, Ulrici, Weiße, R. Seydel, Teichmüller, Fechner, Lotze, Siebeck, Paulsen; teils eine andere Religion an die Stelle setzen, so

A. Comte, Haeckel, Hartmann, Mainländer, teils überhaupt alle Religion als eine große Verirrung des Menſchen hinſtellen, ſo Dühring, Nietzſche und viele Materialiſten. Jedenfalls geht aus dieſem Überblick hervor: von Anfang an finden wir Religion und Philoſophie in engſter Verbindung. Von jeher bis in die allerneueſte Zeit hat die Philoſophie ex professo Stellung zur Religion genommen; ſie hat teils eine beſtimmte Religion in ſich aufgenommen und zu rechtfertigen geſucht, teils kritiſch und weiterbildend auf die Religion eingewirkt, teils die Religion ausrotten wollen. Aber an der religiöſen Frage hat keine Philoſophie vorübergehen können, ja die am ſchärfſten antichriſtliche und religionsfeindliche Philoſophie Nietzſches iſt in ihren Frageſtellungen je länger deſto mehr durch den Gegenſatz gegen das Chriſtentum beſtimmt worden.

Es erfordert jedoch eine eingehendere Unterſuchung des Weſens der Religion und des Weſens der Philoſophie, um dies Verwandtſchaftsverhältnis beider Mächte zu erklären, ſowie ihre Verſchiedenheit trotz vieler Berührungspunkte ins Licht zu ſetzen.

Zunächſt jedoch treten eine Reihe Denker auf den Plan, welche, oft in heftiger Polemik, die in der Geſchichte geeinten Mächte zu trennen ſuchen. Es ſei eine Verirrung der Philoſophie, eine unberechtigte Gebietsüberſchreitung, wenn ſie ihren Begriff des Unbedingten oder den Begriff des Univerſums mit dem Gottes identifiziere und ſo eine Verbindung der philoſophiſchen und der religiöſen Weltanſchauung herzuſtellen ſuche. Oder man ſagt: Die oberſten und letzten Fragen nach dem Woher und Wohin aller Dinge, die Fragen nach Sinn und Zweck des Lebens kann die Philoſophie nicht löſen. Nur die Religion gibt hierauf Antwort.

Ganz beſonders das Unternehmen Hegels, die chriſtliche Religion völlig in ſein Erkenntnisſyſtem aufzunehmen, wirkte in dieſer Richtung. Man erkannte zumal aus den Folgerungen, die Strauß aus den Hegelſchen Prinzipien zog, daß ſich hier unter dem Schein der Rechtfertigung des Chriſtentums dasſelbe in ein philoſophiſches Gedankengebilde verwandelt hatte, das dem Herzensbedürfnis des Chriſten nicht genügte. Überhaupt zeigte ſich bei

den meisten Versuchen, das Christentum philosophisch zu rechtfertigen, daß sich das Christentum unter den Händen der Philosophen in ein zwar geistvolles und staunenswert tiefes Gedankensystem verwandelte, daß dieses aber dem Pulsschlage der Herzensfrömmigkeit, dem tiefsten Kern des Christentums nicht gerecht wurde. Man schloß also: Jede philosophische Behandlung des Christentums führt tatsächlich und notwendig zu einer sei es pantheistischen sei es intellektualistischen Verkehrung desselben. Letzteres sei ganz natürlich, denn der eine rein theoretische Welterkenntnis erstrebende Philosoph werde naturgemäß am Christentum auch nur seinen Beitrag zur Lösung der höchsten Erkenntnisprobleme beachten. Die Philosophie sei daher unfähig, dem innersten Wesen des Christentums gerecht zu werden; nur der christliche Theologe, der eine besondere dem Wesen christlicher Erfahrung angepaßte Erkenntnismethode handhabt, könne das Christentum innerlich verstehen.

Zu dieser Stellungnahme wirkte die große Verachtung mit, in welche die Philosophie überhaupt seit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts verfiel. Hatte sie vorher in überkühnem Fluge das letzte Wort in allen Fragen sprechen wollen, so bestritt man ihr jetzt überhaupt ihre Berechtigung, in den höchsten Fragen mitzureden. Ihre Spekulationen seien bloße Gedankengebilde, denen keine Realität entspreche. Die Einzelwissenschaften, voran die Naturwissenschaft und Geschichtsforschung, wurden weit mehr geschätzt. Hier hatte man doch festen Boden unter den Füßen. Auf allen Gebieten menschlichen Denkens wandte man sich der Einzelforschung zu. Auch die Philosophie selbst ging mit Emsigkeit auf die Einzelprobleme der Erkenntnistheorie und Psychologie ein. Ein Zeitalter des Spezialistentums folgte, der Drang, alle Erkenntnisse zusammenzufassen, erschlaffte. Die Philosophie verzweifelte an der Möglichkeit, die letzten Fragen zu lösen. Da, wo solche Versuche noch gemacht wurden, trat es besonders klar zu Tage, wie zerrissen und zerspalten in sich die Philosophie ist. Sollte man also an der Unsicherheit der Philosophie und dem steten Wechsel der Systeme auch die Religion teilnehmen lassen, die doch eine absolute Gewißheit verlangt?

Alle dieſe Gründe trugen dazu bei, der Philoſophie die Fähigkeit zu beſtreiten, die letzten Fragen der Metaphyſik zu löſen und die Religion überhaupt ihrem Bereiche zu entziehen.

Ganz beſonders wirkte auch der erneute Rückgang auf Kant ſowohl ſeitens der Philoſophie wie der Theologie in dieſer Richtung. Die „Kritik der reinen Vernunft", die doch nur eine Vorarbeit im Sinne Kants ſein ſollte, wurde als abſchließende Leiſtung, als endgültige Vernichtung jeder Metaphyſik angeſehen.

Jedoch nicht bloß in der neueſten Zeit ſind Bedenken gegen eine philoſophiſche Behandlung und Rechtfertigung des Chriſtentums laut geworden. Wie in neuerer Zeit am eindringlichſten in der Schule Ritſchls, aber ebenſo auch von Frank und Kähler die Religion dem Bereich des theoretiſch-philoſophiſchen Erkennens entzogen und auf eigene Füße geſtellt wurde, ſo finden wir in früheren Jahrhunderten ſchon entſchiedene Einwendungen dagegen, daß man das Chriſtentum den fremden Maßſtäben der Philoſophie unterwerfe.

Betrachten wir dieſe Verſuche, Religion und Philoſophie ſcharf zu ſcheiden, nun im einzelnen.

II. Die Entgegenſetzung von Philoſophie und Religion.

Die älteſte Art, eine klare Scheidung zwiſchen Philoſophie und Religion zu erreichen, iſt die einfache Trennung: die menſchliche Vernunft reicht nicht an die göttlichen Geheimniſſe heran. Dieſe beruhen auf Offenbarung und bilden ſo ein höheres Stockwerk über dem des weltlichen Wiſſens. So ſtellten ſchon die Apologeten des 2. Jahrhunderts das Chriſtentum als die von dem göttlichen λόγος geoffenbarte Philoſophie der trügenden Philoſophie der Welt gegenüber, die nur σπέρματα τοῦ λόγου enthalte. Die ſcholaſtiſche Theologie des Mittelalters, die Theologie des orthodoxen Proteſtantismus und noch heute die Dogmatik des Katholizismus kennt keine andere Löſung als dieſe. Auch heute noch iſt bei Populärphiloſophen, aber auch bei bedeutenderen

Männern wie Höffding (vgl. seine „Ethik") die Meinung verbreitet, dies sei die einzige auf theologischer Seite herrschende Anschauung über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Die Vernunft steht hiernach der Autorität gegenüber. Da nun jede Autorität sich erst vernünftig begründen lassen muß, so ist klar, daß dann der Streit zu gunsten der Vernunft entschieden wird. Der eben genannte, wir können kurz sagen, der katholische Lösungsversuch des Verhältnisses von Philosophie und Christentum scheitert an einer genaueren Untersuchung dessen, was sich als geoffenbarte Lehre ausgibt. Untersucht man dies Gebilde, kurz das offizielle Dogma genauer, so ergibt sich, daß es ein längerer Prozeß gewesen ist, der das Dogma zu stande gebracht hat. Die Jahrhunderte haben einen Stein nach dem anderen herbeigetragen. In dem Worte Offenbarung liegt die richtige Wahrheit ausgedrückt, daß das Dogma nicht menschliche Erfindung ist. Es geht letztlich zurück auf die Gotteserfahrung und das Wirken Jesu Christi. Wofern man nun nicht etwa urteilt, daß Jesu Gewißheit, Gott in besonderer Weise nahe zu stehen, und sein Lebensberuf, ihn den Menschen zu verkündigen, Illusionen gewesen seien, ist man zu dem Urteil berechtigt, daß Gott sich in ihm den Menschen erschlossen habe. Das Dogma aber ist ein Versuch des menschlichen Geistes, diese Gottesoffenbarung zu erfassen und in systematischem Zusammenhange geordnet darzustellen. Sieht man genauer zu, so ist das Dogma abhängig von der Philosophie, dem Weltbewußtsein. (Vgl. genauer die Dogmengeschichten von Harnack, Dorner, ferner Biedermanns Dogmatik und Kaftan, „Die Wahrheit der christlichen Religion".) Man darf nicht bei der Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Religion von dem christlichen Dogma ausgehen, als ob dies ein einfaches und ursprüngliches Element der Religion sei und nicht vielmehr ein überaus kompliziertes Gebilde. Man muß von den dem Dogma zu grunde liegenden religiösen Motiven ausgehen, nicht von den dogmatischen Lehrentscheidungen der offiziellen Kirche. Dann ergibt sich klar, daß die Entgegensetzung von Vernunft und Autorität, von Freiheit der Wissenschaft und Lehrgebundenheit der Kirche wohl sekundäre Begleiterscheinungen des

Chriſtentums trifft, aber an dem Quellpunkt religiöſen Lebens doch ſchließlich achtlos vorübergeht.

Im Gegenſatz zu der einſeitigen Hervorhebung der religiöſen Lehre betont ſchon Spinoza in ſeinem „Theologiſch-politiſchen Traktat“ (Kap. 13) die praktiſche Seite der Religion. In ſeiner Ethik fanden wir zwar ſeine eigene Weltbetrachtung, Lebensauffaſſung und Religion zu untrennbarer Einheit, zu voller Harmonie verbunden. In ſeinem theologiſch-politiſchen Traktat kämpft er dagegen für die Freiheit der Philoſophie gegen ihre Unterdrückung durch den mit der Kirche geeinten Staat. Während neuere Theologen im Intereſſe der Freiheit der Religion von der Bevormundung durch die Philoſophie eine ſcharfe Scheidung beider vornehmen wollen, will Spinoza die Philoſophie der Beherrſchung durch das Dogmenſyſtem der Kirche entziehen und die Übergriffe der Religion einſchränken. Aber er beſchränkt die Religion auf ein gar zu enges Gebiet, wenn er das Streben nach Erkenntnis allein der Philoſophie zuweiſt. Er ſcheidet nämlich folgendermaßen: Die Bibel will nicht vorwiegend Wiſſenſchaft lehren oder philoſophiſche Spekulationen über Gott den Menſchen beibringen. Die, welche dieſe in die Kirche eingeführt haben, haben ſie zu einer Akademie gemacht und viel Gezänke hervorgerufen. Die Bibel will vielmehr den Menſchen zum Gehorſam gegen Gott führen, der in der Nächſtenliebe beſteht. Hieraus folgert Spinoza nun aber: In der Religion komme es nicht auf vera, ſondern auf pia dogmata an, d. h. auf Lehren, die den Menſchen zum Gehorſam führen (Kap. 14). Folglich waltet zwiſchen Theologie und Philoſophie keine Gemeinſchaft oder Verwandtſchaft ob: das Ziel der Philoſophie iſt die Wahrheit, das Ziel der Theologie der Gehorſam. — Es iſt jedoch klar, daß ſich beides nicht ſo einfach trennen läßt. Denn die pia dogmata müſſen doch zugleich vera ſein, wenn ſie den Menſchen zum Gehorſam beſtimmen ſollen. Sobald der Menſch eingeſehen hätte, daß ſie falsa ſeien, etwa zu dem Zweck erfunden, um ihn zu bändigen, würde er ſie und damit alle Frömmigkeit wegwerfen. Auch die religiöſen Hauptſätze, die Spinoza ſelber als Grundſätze aller wahren Religion aufſtellt (Kap. 14), werden von ihm ſelbſt als wahr angeſehen und müſſen

nach ihm jedem Menschen einleuchten. Der erste dieser Sätze ist: „Es gibt einen Gott oder ein höchstes Wesen, welches höchst gerecht und barmherzig oder das Muster eines rechten Lebens ist. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, daß es ein solches Wesen gibt, der kann ihm auch nicht gehorchen und es nicht als Richter anerkennen." Hier spricht Spinoza selbst die klare Erkenntnis aus, daß mit dem Gehorsam gegen Gott ein Überzeugtsein von seinem Wesen verbunden sein muß, ja eine deutliche Erkenntnis seines Wesens und seiner Eigenschaften. Dasselbe erhellt aus den folgenden Sätzen: „Dieser Gott ist einzig", „Gott ist allgegenwärtig oder alles ist ihm offenbar", „Gott hat das höchste Recht und die höchste Herrschaft über alles", „Gott verzeiht den reuigen Sündern." Es ist klar: Wenn diese Sätze wirklich allgemein vernünftig sein sollen, so muß die Philosophie als denkende Weltbetrachtung deren Vernünftigkeit nachweisen, und die Verwandtschaft und Gemeinschaft von Philosophie und Religion, die Spinoza bestritt, taucht wieder auf. Auch widerspricht Spinoza damit seiner eigenen Ethik, in der er betont, daß aus der adäquaten, vernunftgemäßen Erkenntnis Gottes auch die Tugenden folgen, während die Affekte aus verworrener Einbildung sich ergeben. Spinoza hat die richtige Erkenntnis der praktischen Seite der Religion übertrieben und ist zu Behauptungen gelangt, welche die Religion völlig untergraben würden. Seine Teilung ist gewaltsam. Er wollte der Philosophie ihre Freiheit und Unabhängigkeit von der Kirche erkämpfen. Aber seine Entscheidung würde der Religion tödliche Wunden schlagen. Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. So einfach liegen die Dinge nicht, daß die Religion auf die Lösung der Wahrheitsfragen verzichten und diese ganz der Philosophie überlassen könnte. Man kann unmöglich Denken und Wollen, Wissen und Tun auseinanderreißen.

In anderer Weise wird ein völliger Dualismus zwischen der Religion einerseits, dem Verstandeserkennen und der Philosophie anderseits aufgestellt von Fr. H. Jacobi. Das Verstandeserkennen könne, wie er in Übereinstimmung mit Kant ausführt, die Welt der übersinnlichen Dinge nicht erreichen. Ja, er geht

ſo weit zu behaupten, das Verſtandeserkennen müſſe zur Leugnung Gottes, der menſchlichen Freiheit und einer überſinnlichen Welt fortſchreiten. Eine Rettung von den Verheerungen des Verſtandes erreicht man nach ihm, wenn man ſich von dem Welterkennen in die Burg des Glaubens zurückzieht. Dieſer beruhe auf einem unmittelbaren Gefühl und ſei ſomit vollſtändig unabhängig von der Welt des Erkennens, ja ihr entgegengeſetzt. So geht eine unüberwundene Spannung durch ſeine Anſchauung, ja durch ſeine Perſon hindurch, die ſich auch in den Worten ausgeſprochen hat: „Mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Chriſt.“ Ähnliche Spannungen können zeitweilig im Leben der Menſchen, auch der Völker auftreten, aber ſie treiben mit Notwendigkeit zur Verſöhnung, zum Ausgleich. Es wird ſich zeigen: Weder das Verſtandeserkennen muß notwendig die Religion beſtreiten, noch bringt das unmittelbare Gefühl die Welt der Religion aus ſich hervor. Das Gefühl muß ſich mit dem Erkennen vereinigen, um eine wirklich religiöſe Erkenntnis zu erreichen.

Im Anſchluß an Jacobi hat auch Fries die Welt der Erſcheinungen, die er wiſſenſchaftlich ſtreng mechaniſch-materialiſtiſch deuten will, von der durch Glauben und „Ahndung“ zu erfaſſenden Welt der Ideen getrennt. Die Ideen der Seele, der Freiheit, Gottes hätten mit der Welt des Wiſſens nichts gemein, ja ſie ſtehen ſogar im Widerſpruch mit den Erſcheinungen der äußeren und inneren Erfahrung.

Ihm folgend hat auch De Wette Philoſophie und Theologie ſcharf trennen wollen: Die religiöſe Erkenntnis iſt eine ſymboliſche, nicht eine theoretiſche; ſie erſchließt ſich nur dem, der mit geöffnetem Sinn an ſie herantritt.

Schleiermacher hat in ſeiner Glaubenslehre erklärt, die chriſtliche Lehre müſſe völlig unabhängig von jedem philoſophiſchen Syſtem dargeſtellt werden („Der chriſtliche Glaube“ § 16, Zuſatz; „Sendſchreiben über ſeine Glaubenslehre“. Sämtliche Werke: Zur Theologie Bd. 2, S. 597 ff. 648 ff.). Er hat die Religion dadurch von der Philoſophie ſcheiden wollen, daß er ſie auf die Seite des Gefühls beſchränkte. Während in der 1. Auflage der „Reden über die Religion“ ein Ineinander von Gefühl und

Anschauung in dem ursprünglichen religiösen Akte gefunden wurde, trat in der 3. Auflage der Reden und ganz besonders in der Glaubenslehre das Gefühl ausschließlich in den Vordergrund. Religion ist das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott („Der christliche Glaube" § 4). „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt" (§ 15). Während nun aber die Kantianer der Philosophie eine wirkliche Erkenntnis des Übersinnlichen, speziell Gottes bestreiten, gibt Schleiermacher durchaus zu, daß es auch eine spekulative Erkenntnis Gottes gebe. Das rein wissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, muß, wenn es nicht in nichts zerrissen werden soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder endigen (§ 16, Zusatz). Aber er leugnet, daß diese spekulative Erkenntnis Gottes irgend etwas mit der religiösen Erkenntnis Gottes zu tun hat. Einen formalen Einfluß der Philosophie auf die Glaubenslehre, nämlich eine Übernahme philosophischer Ausdrücke gibt er jedoch ausdrücklich zu. Schon zu seinen Lebzeiten ist jedoch Schleiermacher selber darauf hingewiesen worden, wie seine eigene Glaubenslehre in stärkstem Maße von seiner Philosophie abhängig ist. Ja man hat ihm schlecht verhüllten Spinozismus vorgeworfen. In der Tat ist es einleuchtend: wenn es eine philosophische Erkenntnis Gottes gibt, so kann sie nicht gleichgültig gegen die religiöse Gotteserkenntnis sein. Zweierlei Gotteserkenntnis können wir nicht unabhängig voneinander in unserem Geist beherbergen. Sie werden sich gegenseitig durchdringen oder eine den Rahmen für die andere bilden. Auch hat Schleiermacher zu sehr außer acht gelassen, daß Glaubenssätze doch noch mehr sein wollen als Auffassungen menschlicher Gemütszustände. Zwar sind unsere eigenen subjektiven religiösen Erfahrungen das unumgänglich notwendige Mittel, um zu Glaubenssätzen zu gelangen. Aber nicht unser eigenes Ich wollen wir in der Religion vornehmlich erkennen, sondern in erster Linie Gott selbst und seine Gesinnung gegen uns, sein Wirken in der Welt. Wie besonders Kaftan Schleiermacher gegenüber betont, erstreben wir eine wirkliche Erkenntnis Gottes in der Religion. Diese Erkenntnis Gottes wird

sich dann aber naturgemäß mit der von ihm behaupteten philosophischen Gotteserkenntnis auseinandersetzen oder gar vereinigen müssen.

Die kantische Richtung in der Theologie stimmt mit Schleiermacher in dem Bestreben, Philosophie und Religion zu scheiden, überein, aber sie bestreitet der Philosophie die Möglichkeit, zur Erkenntnis Gottes und überhaupt der übersinnlichen Welt zu gelangen.

Kant hat in der uns beschäftigenden Frage nach verschiedenen Richtungen gewirkt. Es haben sich auf Kant sowohl diejenigen berufen, welche Philosophie und Religion eng verbinden wollen, als auch die, welche sie auf das entschiedenste voneinander trennen. Die erstere Wirkung der Kantischen Philosophie ist bei den Zeitgenossen Kants und in der auf ihn unmittelbar folgenden Zeit eingetreten. Die neueren Kantianer dagegen haben mit großem Erfolg die Seite Kants verwertet, aus der die Pflicht der schroffen Scheidung von Philosophie und Religion sich ergibt.

Zuerst gewann auf Kants Zeitgenossen die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ großen Einfluß. Kant unterwirft hier die höchsten religiösen Ideen einer rein rationalen Betrachtung. Er leitet aus dem unbedingten Pflichtgebot vermöge vernunftnotwendiger Folgerungen die Postulate der intelligibeln Freiheit, der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes ab. In der Schrift „Religion innerhalb u. s. w.“ stellt er den reinen Vernunftglauben über den historischen Offenbarungsglauben und sieht die Annäherung des Reiches Gottes darin, daß der Kirchenglaube allmählich in diesen Vernunftglauben übergehe. Hiermit schien gezeigt zu sein: alles, was als religiöse Wahrheit Geltung haben soll, muß sich vor der menschlichen Vernunft rechtfertigen lassen. Die Philosophie hat also die hohe Bedeutung, die Religion von allem Aberglauben zu reinigen. Der Philosoph ist zugleich Religionslehrer. In der rationalistischen Theologenschule ebenso wie bei Fichte, Schelling und Hegel war dies die selbstverständliche Voraussetzung.

Die Neukantianer dagegen, sowohl die philosophischen wie die theologischen, haben die andere Seite bei Kant hervorgeholt, den schroffen Gegensatz, in dem nach ihm die theoretische Sinnes- wie Verstandeserkenntnis zu der praktischen Vernunfterkenntnis steht. Die Religion wird ganz der Verstandeserkenntnis entzogen und der praktischen Vernunftspekulation zugewiesen. Zwischen beiden aber wird eine scharfe Trennung vollzogen. Kant betont nämlich in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" oftmals, durch die praktische Geltung der Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes werde die theoretische Vernunft nicht erweitert (S. 3 ff. 68 f. der Kehrbachschen Ausgabe). Er scheidet also scharf zwischen der theoretischen Vernunft, für welche die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes problematisch bleiben, und zwischen der praktischen Vernunft, für welche sie Realität haben (S. 144 ff. 160 ff.).

Noch heute ist die Meinung weit verbreitet, Kant habe endgültig den Frieden zwischen Wissenschaft und Religion hergestellt. Er habe die Wissenschaft auf die Erkenntnis der Erscheinungswelt und ihrer Gesetzmäßigkeit eingeschränkt, die übersinnliche Welt aber ihrem Bereiche entzogen. Diese sei allein Gegenstand des Glaubens. Hierin findet z. B. Paulsen die bleibende Bedeutung der Kantischen Philosophie (J. Kant, „Sein Leben und seine Lehre". 3. Aufl. S. 6. 393 ff. Einl. in die Philos. 5. Aufl. S. 8 ff.). Ähnliche Urteile kann man von Theologen der Ritschlschen Schule hören, denen Paulsen sich angenähert hat. Ganz besonders gern beruft man sich auf den Satz in Kants Vorrede zur 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (S. 30 der Ausgabe von 1787).

Gibt es wirklich vom Übersinnlichen kein Wissen? Der Grundfehler in Kants Philosophie liegt darin, daß er nur da von einem wirklichen Wissen reden wollte, wo sich ein streng mathematischer Beweis für den Gegenstand des Wissens finden läßt.

Das Ideal der Mathematik und der Naturwissenschaften, mit denen er seine wissenschaftliche Tätigkeit begonnen hatte, hatte ihn so gefangen genommen, daß er nur da wirkliche Wissenschaft sah,

wo die logiſche Stringenz des mathematiſchen Beweiſes angewandt werden konnte. Nun ſah Kant als ſcharfſinniger Denker ein, daß die mit ſchnellen Schlüſſen von der ſinnlich erfahrbaren Welt des Diesſeits zur tranſzendenten Welt der Ideen eilende Populärphiloſophie und theologiſche Metaphyſik ſeiner Zeit, die ſich häufig der mathematiſchen Demonſtrationsmethode bediente, vielen kritiſchen Einwendungen nicht Stich halte. Er ſah deutlich, daß die Mathematik und Naturwiſſenſchaft ihre Methode des ſtreng ſachlichen Fortſchritts von einem Beweiſe zum anderen mit Sicherheit ausübten. Die Metaphyſik ſeiner Zeit verſuchte dieſelbe Methode zu handhaben, ohne daß ihre Schlüſſe von derſelben Beweiskraft waren. Er durchſchaute im beſonderen, daß die Gottesbeweiſe, die das wiſſenſchaftliche Fundament der theologiſchen Metaphyſik waren, mannigfachen kritiſchen Einwendungen ausgeſetzt waren. Die ihn beherrſchende Vorausſetzung war aber: entweder es gibt ein Wiſſen von der überſinnlichen Welt, das ſich jedem Denkenden andemonſtrieren läßt, oder die überſinnliche Welt entzieht ſich dem Bereich der Wiſſenſchaft. Die dritte Möglichkeit, daß es auch eine Wiſſenſchaft vom Überſinnlichen geben könne, die mit Hypotheſen ſich begnügen muß, iſt von Kant nicht in Betracht gezogen.

Ferner erkannte Kant deutlich, daß der Glaube an die überſinnliche Welt nicht von Demonſtrationen lebt, ſondern daß ſein Fundament im praktiſch ſittlichen Leben liegt. Da nun Kant die theoretiſche Vernunft für unfähig zu einem ſtrikten Beweiſe der überſinnlichen Welt erklärt hatte, gelangte er zu einer ſchroffen Entgegenſetzung der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft. Und doch hat Kant dieſe ſchroffe Scheidung nicht aufrecht erhalten können. Denn die praktiſche Vernunft, welche Geſetze für das Seinſollende gibt, kann für ſich nur Poſtulate aufſtellen. Aber das theoretiſche Denken nimmt nun wieder die Tatſache des kategoriſchen Imperativs und ſeiner Geſetzgebung im Menſchengeiſt zum Ausgangspunkt einer weiteren Betrachtung und folgert aus ihr die intelligible Freiheit des Menſchen, die nicht der naturgeſetzlichen Kauſalität unterworfen iſt, die Unſterblichkeit und das Daſein Gottes, der in der jenſeitigen Welt eine Har-

monie zwischen Tugend und Glückseligkeit herstellt. Freilich ist es Kant entgangen, daß auf diese Weise innerhalb der praktischen Vernunft sich doch wieder die theoretische Reflexion geltend macht. Wir müßten vielmehr scheiden zwischen einer theoretischen Wissenschaft, die die sittlichen Postulate unbeachtet läßt, und einer theoretischen Weltbetrachtung, die ihr Nachdenken ausdrücklich auf diese richtet. Beide aber fallen unter den höheren Begriff eines Wissens, das sowohl das Naturgeschehen wie die geistigen Werte und ethischen Postulate in den Umkreis seiner Betrachtung zieht.

Ein weiterer Mangel der Philosophie Kants ist es, daß er der Metaphysik nur eine rein aprioriſche Erkenntnis zuschreibt, während diese in Wahrheit auf Grund der reichen äußeren und inneren Erfahrung zu den obersten Prinzipien des Seins aufsteigt. Es ist dies derselbe Fehler, der auch in den nachkantischen spekulativen Systemen hervortrat. Sie verschmähten die induktive, erfahrungsmäßige Erkenntnis der Welt und wollten rein aprioriſch, doch ohne die kantische Bescheidenheit, die obersten Weltgesetze erkennen (vgl. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik“ Bd. II am Anfang). Kant wollte ein System aprioriſcher, absolut denknotwendiger Vernunftbestimmungen gewinnen.

Ist nun der Rückschluß von dem Gebiet der Erfahrung auf die transzendente Welt unmöglich? Wenn überhaupt die ewige Welt Gottes sich irgendwie kund tut in dieser Welt, so muß auch in dem erfahrbaren Inhalt der Welt des Diesseits etwas gegeben sein, was uns auf die Existenz und Beschaffenheit der ewigen Welt Gottes schließen läßt. Dies wird jeder zugeben. Es fragt sich nur: kann eine Wissenschaft, die völlig von den sittlichen und religiösen Tatsachen und Erfahrungen absieht und nur das Gebiet der natürlichen und geistigen Erfahrungen mit Ausschluß jener in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, zu einer Wissenschaft vom Übersinnlichen gelangen? Tatsächlich haben alle metaphysischen Weltanschauungen ihre Ausgestaltung und ihre reichen inhaltlichen Bestimmungen im Zusammenhang mit der religiösen Weltanschauung erhalten. Aber es ist unberechtigt, die ganze Welt der Sittlichkeit und Religion aus dem Umkreis der streng wissenschaftlichen Betrachtung auszuschließen und unter

Umgehung dieses Gebietes von den Tatsachen der Natur und des natürlichen geistigen Lebens aus eine Metaphysik ausgestalten zu wollen. Abgesehen von der religiösen und sittlichen Erfahrung kann die Wissenschaft nur ganz abstrakte Bestimmungen über den einheitlichen Grund der Erscheinungswelt, über das Unbedingte gewinnen. Und man kann es verstehen, wenn auf seiten derer, die Religion und Philosophie einander entgegensetzen, gesagt wird, man dürfe den Gottesbegriff nicht in dieser abstrakten, außerreligiösen Welt verwenden. Er habe allein in der Welt der Religion seine Heimat. Doch es ist später genauer zu zeigen, mit welchem Recht auch die strenge Wissenschaft die Welt der sittlichen und der religiösen Erfahrung in sich aufnehmen muß, und welche subjektive Haltung der „uninteressierte" d. h. vorurteilslose, aber an dem Auffinden der Wahrheit interessierte Forscher bei der Erforschung des Gebietes sittlicher und religiöser Erfahrung einzunehmen hat.

Auf den speziellen Schulstreit über Wahrheit und Unwahrheit der Kantischen Erkenntnistheorie brauche ich in diesem Zusammenhang nicht ausführlich einzugehen. Die Hauptsache, die auch zur Lösung der uns hier beschäftigenden Frage in Betracht kommt, will ich jedoch nicht unberührt lassen. Nach Kant bleibt all unser Erkennen auf die Erscheinungswelt eingeschränkt. Unter der Welt der Erscheinungen versteht er die in den Anschauungsformen von Raum und Zeit uns gegebene und mit den logischen Verstandesformen bearbeitete und geordnete Welt unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen. Aber unsere Empfindungen und Vorstellungen sind eine rein subjektive, d. h. genauer bewußtseinsimmanente Welt. Mit jedem logischen Urteil verlassen wir jedoch diese bewußtseinsimmanente Welt und beschreiten das Gebiet des Transsubjektiven, Allgemeingültigen, Denknotwendigen, das auch abgesehen von jeder erneuten Wahrnehmung gültig ist. Wenn also auch alles Erkennen von unseren zunächst rein subjektiven Wahrnehmungen ausgeht, so liegt doch in allem Urteilen und logischem Schließen ein Fortschreiten zu der an sich d. h. auch abgesehen von unseren subjektiven Empfindungen vorhandenen Welt von Dingen bezw. geistigen Wesenheiten (vgl. Volkelt, „Erfahrung

und Denken"; Erhardt, „Metaphysik" Bd. I: Erkenntnistheorie; L. Busse, „Philosophie und Erkenntnistheorie"). Damit ist aber die Beschränkung der logischen Kategorieen auf die Erscheinungswelt hinfällig. Ihre eigentliche Bedeutung liegt darin, daß sie auf Dinge an sich angewandt werden. Denknotwendiges aber muß auch seinsnotwendig sein. Entweder vertrauen wir darauf, daß unsere Denkformen darauf angelegt sind, Wahrheit zu erkennen, dann können wir auch mit logischen Schlüssen in die Welt des Transzendenten aufsteigen. Oder wir sind der Meinung, daß unsere gesamte Erkenntnisanlage uns in die Irre führt; dann verfallen wir rettungslos dem prinzipiellen Skeptizismus, der an allem zweifelt, und der freilich wissenschaftlich nicht zu widerlegen ist, weil alle Wissenschaft auf dem Zutrauen zu der Richtigkeit unserer Denkformen beruht.

Die Hauptmängel der kantischen Philosophie sind somit: 1) die Beschränkung alles Wissens auf die Erscheinungswelt; 2) die Einschränkung alles Wissens auf das mathematisch Beweisbare; 3) die Einschränkung der Metaphysik auf apriorische, vernunftnotwendige Denkschlüsse mit Ausschluß aller Erfahrung; 4) die schroffe Entgegensetzung von theoretischer und praktischer Vernunft. Erkennt man diese Mängel bei Kant an, so ergibt sich, daß sein Scheidungsversuch zwischen Wissen und Glauben auch noch kein endgültiger sein kann.

Unter den Erneuerern des Kantianismus seit dem Ende der 60er und dem Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts fußen die meisten ausschließlich auf Kants „Kritik der reinen Vernunft," als ob in ihr bereits Kants abschließende Meinung enthalten sei.

Fr. A. Lange erklärt in seiner „Geschichte des Materialismus" die gesamte praktische Philosophie Kants für hinfällig. Das, worauf es Kant in letzter Linie ankam, die Begründung einer ethisch-religiösen Weltanschauung, hält er für mißlungen. Es sei sein Fehler gewesen, daß er die Ergebnisse der praktischen Vernunft in derselben Weise wie theoretische Erkenntnisse, nämlich als objektive, allgemein gültige hinstellt. Die intelligible Welt sei eine Welt der Dichtung, freilich nicht eine leere Dichtung, sondern

eine Dichtung in hohem und umfassendem Sinn, der Quell alles Hohen und Heiligen. Lange stellt die Religion der Wissenschaft entgegen und ordnet sie mit der Kunst und der Metaphysik zusammen. In der wissenschaftlichen Weltbetrachtung räumt Lange einer selbständigen Geisteswissenschaft keinen Raum ein. Er erklärt vielmehr: „Die Grenzen des Naturerkennens sind eben ideal genommen identisch mit den Grenzen des Erkennens überhaupt“ (II³, S. 161). Infolgedessen hat Lange eine große Vorliebe für die materialistischen Systeme. Der Materialismus ist bei ihm nur eingeschränkt durch seinen Phänomenalismus. Die ganze Welt der Materie wird ins Subjekt zurückgenommen durch die Erkenntnis, daß diese Welt bloße Vorstellung des Subjekts ist. Der Materialismus, versetzt mit kantischer Philosophie, ist somit nach Lange die einzige streng wissenschaftliche Welterkenntnis. Dagegen die Spekulation der Metaphysik erhebt sich ebenso wie die Kunst, die Sittlichkeit und die Religion über den Boden der Wirklichkeit und strebt mit Adlersflügeln in die Höhen der Ideale (II³, S. 538 ff.). Es sei der Grundirrtum der Metaphysik, daß sie theoretisch beweisbar sein wolle. So sei es auch ein Grundfehler, wenn die Glaubenslehre, deren Wurzel in der inneren religiösen Erfahrung er treffend aufweist (II³, S. 550), auf irgend welche Beweisbarkeit Anspruch mache. Bemerkenswert ist hier gegenüber Schleiermacher: die Religion wird nicht der Metaphysik oder Spekulation entgegengesetzt, sondern mit der Metaphysik zusammengeordnet und der Wissenschaft gegenübergestellt als eine Welt der Dichtung und zwar einer schönen und erhebenden Dichtung. Wenn nun die Ideenwelt der Religion wirklich, wie Lange in herrlichen Worten ausführt (II³, S. 561), unvergänglich ist, so wird diese „Dichtung“ immer bleiben. Hinter dem in verschiedenem Sinne deutbaren Worte „Dichtung“ verbirgt sich jedoch eine große Unklarheit bei Lange. Er will unter „Dichtung“ nicht ein leeres Spiel der Phantasie verstehen, sondern eine notwendige Erhebung des Gemüts. Unsere großen Dichter wollen nun aber alle mit ihren Dichtungen der Menschheit Wahrheit lehren. Schließlich ist die Dichtung nur eine besondere Form, in der der Mensch seine Weltanschauung, nicht bloß sein formales Empfinden, sondern auch

seine inhaltlichen Gedanken über Wesen und Wert der Wirklichkeit darlegt. Der wahre Dichter steht stets in engem Zusammenhang mit dem Denker. Wenn aber die „Begriffsdichtung" der Metaphysik irgend welchen Wert haben soll, so müssen ihre Gedankengebilde Abbilder der Wirklichkeit sein. Sonst ist ihr der Boden entzogen, und sie verdient die Verachtung, in die sie seit reichlich 50 Jahren gefallen ist. Dasselbe gilt auch von der Religion. Lange hat eine selbständige Geisteswissenschaft abgelehnt. So blieb ihm für Metaphysik und Religion nur die Welt der Dichtung übrig.

Ähnlich wie Lange trennt auch E. Adickes die positive Wissenschaft völlig von der Metaphysik und Weltanschauung. Über das Wesen des Übersinnlichen kann uns kein wissenschaftliches Mittel Aufschluß geben. „Für die Wissenschaft gibt es dem Transzendenten gegenüber nur einen einzigen Standpunkt, den des Agnostizismus". („Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 113, S. 216 ff. Vgl. auch „Wissen und Glauben", Deutsche Rundschau 1894 S. 86 ff. Ebenso in der verdienstvollen Schrift „Kant contra Haeckel", S. IV. 2. 84 ff.) Adickes verwirft es aber, wenn Kant auf Grund des kategorischen Imperativs allgemeingültige Überzeugungen ethisch-religiöser Art aufstellt. Denn alle Glaubensüberzeugungen seien völlig individueller Art. Es seien subjektive Motive, die den einen zur Annahme einer Unsterblichkeit der Seele, den anderen zur Leugnung derselben, den einen zur Annahme einer im Weltlauf waltenden göttlichen Liebe, den anderen zur Annahme eines grausamen Kampfes ums Dasein führten. Alle Werturteile und Glaubensurteile seien je nach Charakter, Erziehung, Gewöhnung verschieden und änderten sich im Lauf der Jahrhunderte. Weder auf allgemeingültige Wertempfindungen noch auf eine übernatürliche Offenbarung könne man sich berufen. Denn was der eine als wertvoll empfinde oder als göttliche Offenbarung beurteile, entspreche nicht dem subjektiven Empfinden des anderen. Somit steht auf der einen Seite die exakte Wissenschaft als etwas objektiv Sicheres, Beweisbares, auf der anderen Metaphysik, Weltanschauung und Religion, die der Wissenschaft gegenüber in gleicher Weise in

Verdammnis sich befinden. Sie gehören der Wissenschaft gegenüber in das Gebiet unkontrollierbarer individueller Stimmungen und Schätzungen hinein. Sie sind Träumereien. Aber ähnlich wie Lange gibt auch Adickes am Schluß zu: „Auch das Träumen ist der Menschheit notwendig und wertvoll“ (S. 231).

Somit erscheint es auch ihm notwendig, über das Gebiet der sinnlichen Welt hinauszugehen und eine Weltanschauung auf Grund von Glaubensüberzeugungen sich zu erwerben. Seine eigenen Glaubensanschauungen hat er deutlich in dem Vorwort zu seiner Schrift: „Kant contra Haeckel“ ausgesprochen, ohne den Anspruch zu erheben, daß sie wissenschaftlich beweisbar, ja auch nur wissenschaftlich diskutierbar seien. Die weitgehendste Toleranz gegen alle anderen Weltanschauungen folgt aus der Erkenntnis der subjektiven Bedingtheit derselben. Nur die Anmaßungen und Übergriffe des mit Unfehlbarkeitsdünkel auftretenden Materialismus hat er gebührend gegeißelt. Psychologisch begreiflich ist Adickes' Anschauung aus der Fülle der gegenwärtig in der Luft liegenden und sich gegenseitig bekämpfenden Weltanschauungen. Trotz der heftigen Befehdung und der aus allen Lagern ertönenden Werberufe bleibt im allgemeinen jeder bei seiner Überzeugung und preist sie als die allein richtige an, die alle Rätsel zu lösen vermöge.

In vollem Recht ist Adickes allen denen gegenüber, welche eine metaphysische Weltanschauung mit apodiktischer Gewißheit als beweisbar hinstellen. Das war der Fehler sowohl der Kantischen wie der auf Kant folgenden idealistischen Philosophie, daß sie nur die Alternative kannte: entweder streng mathematisch beweisbare philosophische Sätze oder gar keine. Heute ist dagegen in alle Richtungen der Philosophie die Erkenntnis gedrungen, daß wir in das metaphysische Gebiet uns nur durch Hypothesen von geringerer oder größerer Wahrscheinlichkeit hineinwagen können. (So z. B. Falckenberg, „Die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie“, 1890, S. 18; Volkelt, „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“, 1892 S. 73ff.; Erhardt, „Metaphysik“ I, S. 630.)

Außerdem ist es auch allgemeiner anerkannt, daß nicht der theoretische Verstand allein Erzeuger der Weltanschauungen ist.

Subjektive, im Gemüt empfundene Werte, ethische Postulate, religiöse Erfahrungen bestimmen im letzten Grunde die Weltanschauung des schlichten Mannes ebenso wie die des wissenschaftlichen Denkers. Trotzdem herrscht nicht schrankenlose Willkür in der Bildung einer Weltanschauung, sondern die Aufgabe der Wissenschaft bleibt hier, den Zusammenhang einer Weltanschauung mit den Gemütspostulaten darzulegen. Ferner wird sie es sich nicht nehmen lassen, auf Grund vergleichender und abwägender Betrachtungen der verschiedenen Geistesideale den Wert oder Unwert derselben zu beurteilen. Diese Aufgabe der praktischen Vernunft ist eine höhere als die des nüchternen Verstandes. Es wird später genauer zu erörtern sein, inwiefern die Philosophie das Recht hat, auch diese oberste Aufgabe in der Geisteswissenschaft zu erfüllen. Immerhin ist Adickes zuzugeben, daß bei diesen Aufgaben der Metaphysik und wertenden Geisteswissenschaft von keinem mathematisch strengen Beweisverfahren die Rede sein kann. Eine große Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen ist die Folge der subjektiv verschiedenen Lebensauffassung und Lebensgestaltung der Menschen. Aber es ist zu weit gegangen, wenn Adickes meint, die Wissenschaft müsse sich auf das Gebiet der Erscheinungswelt beschränken, über transzendente Dinge gebe es nur subjektiv verschiedene, wissenschaftlich ganz unkontrollierbare Glaubensüberzeugungen.

Von den theologischen Neu-Kantianern erfordern A. Ritschl und seine Schüler, besonders W. Herrmann, J. Kaftan und O. Ritschl, ferner Lipsius und A. Sabatier am meisten Beachtung. Ähnlich wie auf philosophischer Seite zuerst einer idealistisch-hegelschen Weltanschauung ein Kantischer Unterbau gegeben werden sollte (so forderten es E. Zeller und Kuno Fischer), so wollte auch R. A. Lipsius durch Zurückgehen auf Kant seiner Weltanschauung eine solide wissenschaftliche Grundlage geben, während der krönende Abschluß derselben in der Richtung der idealistischen Philosophie erfolgen sollte. Dagegen in der Theologie Ritschls und seiner Schule ging man so weit, der Philosophie jede Möglichkeit zu bestreiten, zur Lösung der höchsten Fragen etwas beizutragen. Allein die religiöse Weltanschauung des Christentums vermöge das Welträtsel zu lösen. Die Einmischung der Philo-

ſophie in das religiöſe Gedankenſyſtem des Chriſtentums wirke direkt unheilvoll.

Ritſchl wollte in der Theologie unſerer Zeit die echte pauliniſch-reformatoriſche Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zur Geltung bringen. Unter Wegdeutung der mit dieſer Lehre eng verbundenen Sühnetheorie und ſonſtiger unbewußter Modernisierung derſelben ſtellte er dieſe Ausprägung des Chriſtentums, nicht die einfacheren Gedanken der Lehre Jeſu in den Mittelpunkt ſeines Syſtems. Er glaubte, in der reformatoriſchen Rechtfertigungslehre den praktiſchen Grundgedanken des Chriſtentums gefunden zu haben.

Ein großes Verdienſt Ritſchls iſt es hierbei, ſeiner Zeit eindringlich zugerufen zu haben, daß die Religion nicht bloß für den denkenden Geiſt da ſei, ſondern daß ſie vor allem dem Drange des Menſchen nach Leben, nach Selbſtbehauptung ſeiner Perſönlichkeit Erfüllung und Befriedigung verheißt. In den Kreiſen der liberalen Theologen, die um den Proteſtantenverein ſich ſammelten, war zwar auch die von Schleiermacher zur Geltung gebrachte Erkenntnis lebendig, daß die Religion nicht bloß ein Erkennen, ſondern ein im innerſten Gemüt erfahrenes Leben ſei. Indeſſen faſt alle Kraft dieſer Theologie wurde darauf verwandt, die aus dem frommen Empfinden folgende Gotteserkenntnis und Weltanſchauung theoretiſch möglichſt widerſpruchslos und als mit dem modernen philoſophiſchen wie naturwiſſenſchaftlichen Wiſſen vereinbar darzuſtellen. Ja, man gab ſich zum Teil recht enthuſiaſtiſchen Hoffnungen hin; wenn dieſe wiſſenſchaftliche Geiſtesarbeit zum Abſchluß gekommen ſei, werde die Maſſe der dem Chriſtentum Entfremdeten in Scharen wieder herzuſtrömen. Ritſchl war trotz vieler Berührungspunkte die liberale Theologie recht unſympathiſch. Die Probleme, die dieſe beſchäftigten, ſchienen ihm ganz unweſentlich zu ſein. Er glaubte der Theologie wichtigere Aufgaben ſtellen zu müſſen, nämlich zunächſt die praktiſche Grundidee des Chriſtentums ſamt ihren Folgerungen zu ermitteln, während die liberale Theologie hierin bereits zur übereinſtimmenden Erkenntnis gekommen zu ſein glaubte. Ritſchl hat nun freilich ſeine eigenen Leiſtungen zu hoch eingeſchätzt (z. B. in den Gött. Gelehrten Anz. 1874,

S. 1130ff.), die liberale Theologie gar zu ungerecht beurteilt (ebenda S. 1136), auch die teilweise Verwandtschaft seiner eigenen Aufstellungen mit denen der sogenannten Schleiermacherschen Linken, d. h. der allein echten und treuen Nachfolger Schleiermachers, wie Schweizer und Lipsius, nicht erkannt. Weil Ritschl nun auf die praktischen Grundideen des Christentums sein Augenmerk richtete, so trat er auf die Seite der Denker, die die Verschiedenheit von Religion und Philosophie bis zum ausschließenden Gegensatz übertrieben. In mehreren, mehr gelegentlichen und beiläufigen Ansätzen zu einer gründlichen Erörterung des Problems will Ritschl diesen Gegensatz nachweisen. Immerhin sind gerade diese Ausführungen Ritschls mit am wichtigsten und einflußreichsten in seiner Theologie geworden; seine Schüler haben in eingehenderen Untersuchungen Philosophie und Religion scharf gegeneinander abzugrenzen gesucht. Gerade diese Seite der Theologie Ritschls bildet einen Hauptgegensatz gegen die anderen theologischen Richtungen der Gegenwart. Durch manche Mißverständnisse seiner Theologie, als wollte er in der Weise Spinozas oder Fr. A. Langes nicht auf die Wahrheit der religiösen Erkenntnis, sondern nur auf ihre praktische Bedeutung Wert legen, wurde die Polemik gegen die Theologie Ritschls unnötig verschärft, aber auch die wenig liebenswürdige Art Ritschls seinen Gegnern gegenüber und seine scharfe und ungerechte Polemik z. B. gegen H. Weiß, Luthardt und R. Frank in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik" erschwerten die Verständigung. Ebenso haben die maßlos schroffen Angriffe W. Herrmanns gegen alle metaphysischen Theologen, wie Lipsius, Pfleiderer, Biedermann, Luthardt in Herrmanns Schriften „Die Metaphysik in der Theologie", „Die Religion im Verhältnis u. s. w." und in seiner Rezension der Dogmatik von Lipsius („Stud. u. Krit." 1877, S. 521ff.) eine freundliche und fruchtbringende Verständigung erschwert. Inzwischen ist die Tonart ruhiger geworden, und meines Erachtens sind die Gegner sich auch schon näher gekommen. Für das einzelne darf ich auf meine Spezialschrift über Ritschl („A. Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unserer Zeit", Berlin 1899) verweisen. In folgendem stimmen

A. Ritſchl und ſeine Schüler Herrmann, Kaftan, Gottſchick u. a. trotz verſchiedener Begründung überein, und dies darf darum als charakteriſtiſches Merkmal der Ritſchlſchen Schule im Unterſchied von den anderen theologiſchen Richtungen genannt werden. Das Welterkennen in der Wiſſenſchaft bezw. Philoſophie und die Erkenntnis Gottes und der Welt, welche ein unveräußerlicher Beſtandteil der Religion iſt, fallen vollſtändig auseinander. Sie können ſich weder gegenſeitig unterſtützen, noch auch zu einem größeren Ganzen vereinigt werden, noch auch in Konflikt zueinander geraten. Denn eine genaue Grenzregulierung beider Gebiete weiſt nach, daß ſie 1) ein vollſtändig anderes Gebiet bearbeiten; 2) daß ſie ein ganz verſchiedenes Intereſſe verfolgen. Nämlich: 1) das kauſale Erkennen in der Wiſſenſchaft kann nur die Menge der einzelnen Dinge in der Erſcheinungswelt erforſchen, es vermag aber nicht über die endlichen Dinge hinaus in das Gebiet des Überſinnlichen hineinzudringen. Ritſchl ſelbſt erklärt, die Philoſophie ſuche zwar das höchſte allgemeine Geſetz des Daſeins zu finden, aber ſie könne dies Ziel nicht erreichen und ſolle darum die Aufgabe, eine Weltanſchauung als Ganzes zu produzieren, der Religion überlaſſen („Rechtf. u. Verſ." 3. Aufl. III. S. 194, 197). Ferner ſei es falſch, daß man ſeit Ariſtoteles den Gottesbegriff auf den Gedanken der Welteinheit überträgt. („Theol. u. Metaph." 2. Aufl. S. 10 f. „Rechtf. u. Verſ." III³, S. 17. Ebenſo Herrmann, „Die Religion" S. 123 ff.) Auf dieſe Weiſe habe man ſeither ein falſches Bindeglied zwiſchen der philoſophiſchen und der religiöſen Welterkenntnis hergeſtellt. Es ſei unſere Aufgabe, dies Band zu löſen und damit jede Kolliſion zwiſchen Religion und Philoſophie unmöglich zu machen.

2) Nicht bloß das Gebiet der religiöſen Weltanſchauung iſt ein völlig anderes als das der Wiſſenſchaft, ſondern auch die Haltung des Subjekts iſt eine ganz verſchiedene. Die metaphyſiſche Weltanſchauung iſt gleichgültig gegen den Wertunterſchied von Natur und Geiſt, die religiöſe beruht auf der Erhabenheit des Geiſtes über die Natur. (Ritſchl, „Rechtf. u. Verſ." III³, S. 17.) „Indem man erkennt, daß die Religion überall in direkten Werturteilen verläuft, ſichert man ihr ihre Eigentümlichkeit im geiſtigen

Leben". („Fides implicita", S. 70, „Rechtf. u. Verf." III³, S. 194 ff.) In der Religion ist die Haltung des Subjekts Gott gegenüber die des Vertrauens auf ihn und der im Gefühl empfundenen Seligkeit in der Erhebung über die Welt zu Gott. Die religiösen Werturteile sprechen diese Haltung des Menschen zu Gott aus. Nicht uninteressiert, sondern mit voller Herzenswärme spricht der Mensch in der Religion seine Gottes- und Welterkenntnis aus; dagegen bewegt sich die wissenschaftliche Erkenntnis in der kälteren Zone des uninteressierten, theoretischen Erkennens. Herrmann drückt diesen Gegensatz aus: „Der erklärbaren Welt der Wissenschaft steht gegenüber eine für die Wissenschaft und Metaphysik völlig unbegreifliche Wirklichkeit, nämlich das Selbstgefühl der lebendigen Person. Mit diesem Selbstgefühl steht die sittliche religiöse Welt in engster Verbindung, dagegen für die erklärende Wissenschaft ist dies Selbstgefühl rein subjektive Einbildung". („Die Religion", S. 102 ff.) Kaftan formuliert den Gegensatz der subjektiven Haltung des Menschen in Religion und Wissenschaft folgendermaßen: „In theoretischen Urteilen fassen wir die Welt auf, wie sie sich uns darstellt, wir drücken einen Tatbestand aus, den wir vorstellen. In Werturteilen nehmen wir als lebendige Wesen mit dem je in uns wirkenden Interesse Stellung zur Welt. („Das Wesen der christlichen Religion", 2. Aufl. S. 40 ff.) Nur ein formeller Unterschied von Ritschl ist es, wenn Kaftan den Ausdruck für mißverständlich hält: „Die religiösen Urteile *sind* Werturteile". Er sagt statt dessen lieber: „Die religiösen Urteile sind theoretische Sätze von objektiver Bedeutung, denen Werturteile zu grunde liegen". Kaftan braucht diesen Ausdruck, um jedem Mißverständnis zu wehren, als seien religiöse Sätze bloß subjektive Werturteile, auf deren objektive Gültigkeit nichts ankomme. Vielmehr hebt Kaftan häufig mit Entschiedenheit hervor, der religiöse Glaube sei zugleich das höchste Wissen, er trage eine Erkenntnis in sich, die der Philosophie unerreichbar sei. Dennoch besteht bei Kaftan ebenso wie bei Ritschl und Herrmann der scharfe Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Erkennen: das wissenschaftliche Erkennen ist theoretisch-kausales Erkennen, das religiöse ist praktisch, d. h. durch

Werturteile bedingt. Beide fallen daher gänzlich auseinander. Kaftan führt jedoch das Problem noch um einen Schritt weiter als Ritschl und Herrmann. Diese berücksichtigen bei ihrer Abgrenzung von Philosophie und Religion nicht die Tatsache, daß es Geisteswissenschaften gibt, in denen der Mensch auch eine beurteilende, wertende Stellung einnehmen muß, also praktische, normative Wissenschaften, so vor allem die Ethik. Berücksichtigt man diese Wissenschaften und bedenkt man, daß vor allem Philosophie und Metaphysik als Abschluß der Wissenschaften ohne persönliche Anteilnahme und Stellung des lebendigen Ichs unmöglich sind, so ist klar, daß noch keine Abgrenzung der Religion von der Philosophie erreicht ist, wenn man erkennt, daß in der religiösen Weltanschauung Werturteile maßgebend sind. Auch von der Philosophie gilt dasselbe: zu der rein theoretischen Betrachtung der Welt tritt auch in ihr Beurteilung dessen, was sein soll, hinzu. So bestimmt z. B. Lotze in seinem „Mikrokosmus" die Aufgabe der Philosophie dahin, daß sie nicht bloß die Welt außer uns uninteressiert auffasse, sondern zugleich ein Weltbild entwerfe, „das uns ausdeutet, was wir als den wahren Sinn des Daseins zu ehren, was wir zu tun, was zu hoffen haben". (S. VII der Vorrede. Ähnlich auch Wundt, „System der Philosophie", S. 1 ff.) Diese Zusammenfassung theoretischer und praktischer Wissenschaften zu einer höheren Einheit ist aber gerade nach den Grundsätzen Kaftans ein fundamentaler Fehler. In seinem Vortrage über „Das Christentum und die Philosophie" (Leipzig 1896) hat Kaftan in einem lichtvollen geschichtlichen Überblick gezeigt, daß die Philosophie nach Anschauung der meisten Denker beides sein wollte: die zentrale Wissenschaft oder die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Seins und zugleich die Lehre vom höchsten Gut, „die praktische Lehrmeisterin des Menschen, die ihm sagt, was er tun soll und was er hoffen darf". Dieser Vereinigung beider Aufgaben setzt Kaftan nun aber seine Anschauung entgegen: „Es führt kein direkter Weg aus der Wissenschaft zur Philosophie". (S. 22 f.) „Kant hat das direkte Band zwischen der wissenschaftlichen Welterklärung und dem philosophischen Weltverständnis zerschnitten" (S. 17). Die Philosophie ist vielmehr die Lehre vom

höchsten Gut. Es ist also im Grunde derselbe Gegensatz bei Ritschl, Herrmann und Kaftan. Bei Ritschl ist es der Gegensatz zwischen Metaphysik und Religion, bei Herrmann zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik einerseits, der Religion anderseits. Kaftan trennt dagegen die rein theoretische Wissenschaft, die nur die Einzeldinge erkennen und dem Menschen untertan machen kann, sich aber nicht zu einer Gesamtweltanschauung zu erheben vermag, ebenso scharf von der Philosophie als einer rein praktischen, nicht theoretischen Vernunftspekulation über das höchste Gut. Mit einer so gefaßten Philosophie berührt sich der christliche Glaube auf das engste (S. 25).

Ist dieser schroffe Dualismus zwischen theoretischer Wissenschaft und praktischer Philosophie, zwischen dem Seienden und dem Seinsollenden richtig? Ist wirklich das Band zwischen beidem zerschnitten? — Es kann uns schon stutzig machen, daß nach Kaftan der Glaube wirklich ein „höchstes Wissen" zu erreichen vermag, das der Wissenschaft versagt blieb. Da finden wir doch auf einmal das Wissensinteresse mitten in der von dem Wissen so scharf geschiedenen praktischen Seite des menschlichen Seelenlebens. Freilich, belehrt uns Kaftan („Dogmatik", S. 13), auch die theoretische Seite in der Religion ist praktisch bedingt, sie folge sogar anderen Gesetzen als das interesselose Erkennen der Wissenschaft. Immerhin aber folgt daraus, auch innerhalb der Religion liegt ein Wissensinteresse vor, der Glaube will wirklich erkennen, sich seines Gegenstandes vergewissern; eine innere Durchdringung des theoretischen und des praktischen Verhaltens in der Frömmigkeit ist damit gegeben. So, wie innerhalb des Glaubens ein Wissensinteresse wirksam ist, so wird anderseits auch das theoretische Erkennen auf die praktischen Geistesideale geführt, und zwar in doppelter Weise. Zunächst findet der Forscher auf seiner Fahrt durch das Meer des Seienden in seinem eigenen Innern wie in der Geschichte eine Reihe sittlicher Ideale vor. Er wird, auch im reinen Wissensinteresse, auf die Fragen geführt: woher stammen diese Ideale, woher der kategorische Imperativ? woher der Glaube an Gott, an ein ewiges Leben? woher der Glaube an ein mitten in dieser Welt sich durchsetzendes Reich des Guten,

ein Reich Gottes? Aber ferner ist es auch ein höchstes Wissensinteresse: entspricht die Welt in ihrem objektiven Wesensbestande diesen Idealen? Damit wird das Wissen von selbst zu praktisch normativer Weltbeurteilung geführt. Das Band zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ist geknüpft.

Neuerdings hat Otto Ritschl in dem Aufsatz „Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation" („Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1902, S. 202 ff. 255 ff.) mit besonderer Polemik gegen Wobbermin den erneuten Versuch gemacht, die religiöse Weltanschauung als unabhängig von aller Philosophie hinzustellen und den angeblich Verderben bringenden und das religiöse Leben tötenden Einfluß der Metaphysik darzutun. Wobbermin hatte in seinem Aufsatz „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft" („Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1900, S. 375 ff.) wie in seinem größeren Werk „Theologie und Metaphysik" befürwortet, daß die Theologie zu metaphysischen Aussagen über das Transzendente fortschreiten müsse und hierin mit der Philosophie zusammentreffe. O. Ritschl will dem gegenüber mit neuen Mitteln die strenge Scheidung von Wissenschaft und Philosophie einerseits, religiöser Weltanschauung anderseits durchführen. O. Ritschl setzt ohne jeden Beweis einfach voraus, Kant habe die Wissenschaft vom Transzendenten endgültig aufgehoben, wissenschaftliche Metaphysik sei eine Unmöglichkeit (S. 205. 271. 283).

Diese Behauptung, Metaphysik sei ein Unding, Wissenschaft vom Transzendenten sei unmöglich, tritt, durch die Autorität Kants gedeckt, mit solcher Sicherheit auf, als ob alle anderen philosophischen Richtungen der Neuzeit nicht vorhanden wären oder keine Beachtung verdienten.

Gemäß dieser Entscheidung: „Transzendente Größen können niemals Gegenstand eines wissenschaftlichen Erkennens werden", erklärt O. Ritschl: Die systematische Theologie, sofern sie strenge Wissenschaft sein will, ist lediglich psychologische Theologie, d. h. sie hat lediglich die religiöse Zuständlichkeit des Menschen, sein Innenleben, sein religiöses Empfinden und Vorstellen, ganz abgesehen von seinem Inhalt, darzulegen. Er glaubt, schon Schleier-

machers Glaubenslehre weise uns auf die Aufgabe einer psychologischen Dogmatik hin (S. 210). O. Ritschl will nun aber nicht den Weg beschreiten, daß etwa die Wahrheit der religiösen Aussagen in der Dogmatik ganz dahingestellt bleiben dürfe. So viel er auch von der subjektivistischen Deutung der Welt in der Religion im Gegensatz zu dem objektivistischen Verfahren in der Wissenschaft spricht, will er doch nicht, daß die Wahrheit der religiösen Weltanschauung zweifelhaft bleiben dürfe. Dann kämen wir auf die fälschlich der Ritschlschen Schule zugeschriebene illusionistische Lösung der Wahrheitsfrage hinaus. Darum befürwortet O. Ritschl als eine zweite Aufgabe der systematischen Theologie die religiöse Spekulation, d. h. die Deutung der Welt unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des christlichen Gottesglaubens. So wichtig nun diese religiöse Spekulation ist, sei sie doch nicht Wissenschaft, denn vom Transzendenten gibt es kein strenges Wissen. Und sie müsse von der psychologischen Theologie streng gesondert sein. — Mir scheint eine Sonderung des eng Zusammengehörenden nicht bloß sehr unpraktisch, sondern auch kaum durchführbar zu sein. Zuerst müßte danach in der psychologischen Theologie die religiöse Zuständlichkeit des glaubenden Menschen dargelegt werden. Diese hängt doch aber auf das engste zusammen mit dem Inhalt seines Glaubens, so daß ein häufiges Hinübergreifen in die zweite der von O. Ritschl dargelegten Aufgaben der systematischen Theologie unumgänglich wäre. Und wiederum die Darlegung der religiösen Gedanken des Christen müßte gerade, wenn sie mit der ursprünglichen Wärme vorgetragen wird, die O. Ritschl ihr erhalten will (S. 266 ff.), notwendig zeigen, welche Wirkung diese Gedanken für das persönliche Glaubensleben des Christen haben. So werden wohl auch fernerhin in der Dogmatik beide Aufgaben nicht getrennt werden, die Darlegung des Inhaltes der religiösen Gedanken und die Beschreibung der subjektiven seelischen Zustände des Christen. Ich glaube auch nicht, daß es eine Dogmatik gibt oder geben wird, in der beide Aufgaben reinlich nacheinander durchgeführt werden.

Der einzige Grund, warum O. Ritschl „psychologische Dogmatik“ und „religiöse Spekulation“ trennen will, ist der, daß

nur die erste Wissenschaft im strengen Sinn sein soll. Und den Begriff der Wissenschaft meint er (S. 203) „so eng und streng als möglich“ nehmen zu müssen. Also die religiöse Spekulation, d. h. die Darstellung der Weltanschauung des Christen oder seiner Glaubensgedanken über Gott und göttliche Dinge, soll nicht strenge Wissenschaft sein, weil O. Ritschl durch Kant gezwungen zu sein glaubt, die Wissenschaft auf die Welt des Diesseits einzuschränken. Aber in der Darlegung der religiösen Weltanschauung des Christen darf doch keine subjektive Willkür herrschen. Auch O. Ritschl verfährt streng methodisch, indem er (S. 255 ff.) nachweist, wie wir zur Gotteserfahrung kommen, ferner (S. 265 ff.), mit welchen Ausdrucksmitteln wir diese grundlegende Erfahrung beschreiben. Ja er weist in der Entwickelung der religiösen Aussagen von den ursprünglich bildlichen Ausdrücken bis hin zu objektiv metaphysischen Sätzen eine Gesetzmäßigkeit nach, die er freilich als „Deformation des religiösen Leben und Denkens“ beurteilt (S. 282). Diese Ausführungen wird O. Ritschl nach seiner Terminologie zu der psychologischen Dogmatik zählen.

Aber dieselbe sachliche Methode muß doch auch in der Entwickelung der religiösen Weltanschauung des Christen herrschen. Hier muß stets gezeigt werden, wie der Christ zu bestimmten Aussagen über Gott, Welt, den Menschen, Christus, gelangt, und wie diese Glaubensgedanken oder diese spekulativ-religiösen Aussagen aus seiner Grunderfahrung folgen. Ich wüßte nicht, wie man dies Verfahren der Dogmatik anders als ein „wissenschaftliches“ nennen dürfte, mindestens ist es „Wissenschaft im weiteren Sinne des Wortes.“ Freilich sind die Glaubensgedanken des Christen nicht aus wissenschaftlicher Betrachtung hervorgegangen. Ihr Ursprung liegt in der religiösen Erfahrung prophetischer Persönlichkeiten. Und nur der Fromme kann sie nacherleben. Aber Aufgabe der Wissenschaft bleibt es, diese Weltanschauung oder Deutung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Gottesgedankens im Zusammenhange geordnet darzulegen, d. h. der enge Begriff von Wissenschaft ist gesprengt.

Die eigentliche Hauptsache in der dogmatischen Theologie müßte nach Ritschlscher Terminologie doch in die „religiöse

Spekulation," nicht in die „psychologische Theologie" verfallen, denn die Psychologie hat es nach O. Ritschls Erklärung (S. 212) nur mit den Akten, nicht mit den Inhalten des menschlichen Bewußtseins zu tun. Die Dogmatik hat aber das höchste Interesse gerade an den Inhalten des religiösen Bewußtseins und ihrer Wahrheit. Da nun die psychologische Dogmatik hierfür nicht zuständig ist, ist ihre Aufgabe doch nur eine vorbereitende, und alles Gewicht fällt auf die von O. Ritschl aus dem Rahmen der Wissenschaft hinausgewiesene Entwickelung des Inhaltes der christlichen Weltanschauung.

Die inhaltlichen Aussagen des religiösen Bewußtseins über Gott und sein Wirken sollen nun aber völlig unberührt bleiben von jeder philosophisch-metaphysischen Aussage. Ganz ähnlich wie Hegel, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius entwickelt nun O. Ritschl (S. 265 ff.) eine Theorie des religiösen Erkennens in vier Stadien desselben. Die ursprünglichen religiösen Aussagen sind Bilder und Symbole, die zwar theoretisch inadäquat bleiben, aber zur Erregung und Fortpflanzung des religiösen Lebens vortrefflich geeignet sind. In dem zweiten Stadium, dem des sekundären religiösen Denkens, bemächtigt sich nun die Reflexion der religiösen Bilder und Symbole. Die Gedankenbildung nimmt einen spekulativen Charakter an; neben die subjektivistische Tendenz des primären religiösen Denkens stellt sich ein objektivistisches Element, d. h. neben das Heilsinteresse des Frommen tritt das Wissensinteresse des Denkers, aber noch nicht selbständig und losgelöst von dem ersten. Wenn ich recht verstehe, ist dies etwa das Stadium des religiösen Erkennens, in welchem nach O. Ritschl die christliche Dogmatik verharren soll. Nun tritt aber ein drittes und viertes Stadium ein, in welchem Hegel und Biedermann einen Fortschritt der Religion zu adäquater metaphysischer Gotteserkenntnis, ein Verlassen der vorstellungsmäßigen Form und einen Übergang zum reinen Wissen sahen. O. Ritschl sieht dagegen in dem Aufkommen der Metaphysik, welche die poetischen Vorstellungskomplexe abstreift und im Interesse einer objektiven Welterklärung die Gedanken über Gott und Welt aus den ursprünglich religiösen Bildern entnimmt, einen Verderb des religiösen Denkens und

Lebens. Denn die religiöſe Lebendigkeit des frommen Denkens wird in demſelben Maße verdrängt, als die objektiviſtiſche Tendenz die ſubjektiviſtiſche überwuchert, d. h. je mehr der Denker eine objektive Erkenntnis Gottes, der Welt, des Menſchen erſtrebt, um ſo mehr entweicht der lebendige Pulsſchlag der Religion aus der objektiv-metaphyſiſch gewordenen Weltanſchauung. Dieſer Prozeß iſt beendet in der rationaliſtiſchen Metaphyſik, dem quartären Stadium der Spekulation. Hier iſt die lebendige Religion vollſtändig gewichen, und nur ihr verhärteter Niederſchlag iſt übrig geblieben. So iſt alſo die Metaphyſik aus der Religion hervorgegangen, hat aber dieſe allmählich ganz vernichtet. Die Rache für dieſe Untat der Metaphyſik vollzieht die Erkenntniskritik Kants, die ihrerſeits wieder die Metaphyſik aufhebt, indem ſie dartut, daß ihr Unternehmen, die überſinnliche Welt objektiv erkennen zu wollen, ein unmögliches iſt. — Wie iſt dieſe Entwickelungstheorie der religiöſen Spekulation zu beurteilen? Richtig iſt an ihr die Erkenntnis, wie eng die philoſophiſche Metaphyſik mit der religiöſen Weltanſchauung zuſammenhängt. Die falſche Anſchauung, als ſei die Metaphyſik lediglich der Abſchluß des Welterkennens ohne jede Rückſicht auf die religiöſe Anſchauung, iſt hier glücklich überwunden. Auch das Entwickelungsgeſetz des religiöſen Erkennens von den urſprünglich poetiſchen Bildern bis hin zu dem Unternehmen einer objektiven Welt- und Gottesanſchauung wird man im weſentlichen als richtig beobachtet zugeben können. Nur iſt die Frage, ob notwendig alles religiöſe Leben ſchon mit dem Unternehmen objektiver Gottes- und Welterkenntnis entweicht. Daß die religiöſen Ausſagen objektiv wahr ſind, iſt ja für den Frommen von höchſtem Intereſſe. Warum ſoll es da verwehrt ſein, die religiöſen Objekte in ihrem objektiven Zuſammenhange unter ſich und zugleich in ihrem Zuſammenhange mit dem religiöſen Leben des Subjekts darzuſtellen? Ich kann mir vollkommen die Ausführung Franks („Syſtem der chriſtlichen Gewißheit“ I², § 1, 3) aneignen: „Im chriſtlichen Glauben liegt eine Richtung auf Erfaſſung der Glaubensobjekte ſelbſt. Dieſen intellektuellen Prozeß hat die wiſſenſchaftlich theologiſche Erkenntnis fortzuführen und zu vertiefen. Eine Schädi-

gung des religiösen Lebens ist damit durchaus nicht verbunden." Nun ist freilich O. Ritschl zuzugeben: dieser intellektuelle Prozeß kann dermaßen die Fühlung mit dem ursprünglichen religiösen Leben verlieren, daß ein unfruchtbares Spekulieren daraus entsteht. Die zum Teil müßigen und widerwärtig gehässigen Lehrstreitigkeiten der Epigonen der Reformationszeit, die immer formalistischer werdenden Lehraufstellungen der Orthodoxie und die immer abstrakter werdenden Theoreme der Metaphysiker sind ein deutlicher Beweis dafür. Ein großes Verdienst A. Ritschls und seiner Schüler ist es demgegenüber, die Theologie von diesen Abstraktionen zu dem praktischen Kern der Religion zurückgerufen zu haben. Indessen abusus non tollit usum. Auch ein objektiv metaphysisches Gedankensystem braucht nicht seinen Zusammenhang mit dem religiösen Leben zu verleugnen oder gar das subjektiv-religiöse Leben zu ertöten, wenn doch in diesem schon die Tendenz auf Erfassung seiner Objekte beschlossen liegt. O. Ritschl hat nicht bewiesen, daß durch ein objektiv auf Erfassung von Gott, Welt und Mensch gerichtetes Gedankensystem das religiöse Leben notwendig erstickt würde. Ich gebe ferner O. Ritschl zu: eine Dogmatik, die nach seiner Terminologie bei dem sekundären Stadium der religiösen Spekulation verharrt, mag praktisch sehr brauchbar sein. Gerade wenn man den Zweck der Dogmatik vor allem dahin bestimmt, die kirchliche Verkündigung zu regeln, so kann man in der von ihm angegebenen Weise verfahren. Aber ungerecht ist es, das dritte und vierte Stadium der Spekulation zu beschuldigen, daß es das religiöse Leben auslösche. Der in der Religion vorhandene Trieb nach Erkenntnis der Glaubensobjekte kann sich auch verselbständigen und relativ unabhängig vom religiösen Leben werden, ohne doch den Zusammenhang mit ihm ganz zu zerschneiden oder gar das religiöse Leben zu ersticken. Das ist der Ursprung der philosophischen Metaphysik. Sie ist nirgends ohne Zusammenhang mit der Religion entstanden. Aber die in der Religion vorhandenen Erkenntniselemente verselbständigen sich in ihr und streben nach einer objektiven Erkenntnis Gottes und der Welt. Man darf es der Metaphysik nicht verwehren, Fragen aufzuwerfen, die mit der lebendigen Religion

kaum noch oder nur ganz loſe zuſammenhängen, man ſoll ſie aber nicht der Auslöſchung des religiöſen Lebens beſchuldigen.

Auch darin liegt kein Übelſtand, daß dieſe Metaphyſik unſere wiſſenſchaftliche Erkenntnis der Natur und des Geiſteslebens mit dem religiöſen Wiſſen verbindet. Sie treibt ja nicht in erſter Linie die Geſchäfte der Religion, ſondern die des Wiſſens. Sie ſchätzt an der Religion ihren Beitrag zur Erkenntnis von Gott und Welt und ſucht ſo die aus verſchiedenen Quellen ſtammenden Erkenntniſſe zu einer umfaſſenden Weltanſchauung zu verbinden. Es iſt nicht einzuſehen, warum die Religion eiferſüchtig über ihren Erkenntniſſen wachen und es der Metaphyſik unterſagen ſollte, dieſe religiöſen Erkenntniſſe für ihre mit der Religion nicht völlig zuſammenfallenden, aber doch verwandten Zwecke zu benutzen.

R. A. Lipſius fußt ebenſo wie A. Ritſchl und ſeine Schüler auf der Erkenntniskritik Kants. Auch er glaubt, daß Kant es ein für allemal bewieſen habe, daß es vom Tranſzendenten kein ſtrenges Wiſſen geben könne. Auch er ſchränkt die Wiſſenſchaft ein auf das Gebiet unſerer Empfindungen und Vorſtellungen („Dogmatik" 3. Aufl., S. 12 ff.; „Philoſ. und Relig.", S. 6 ff.; „Hauptpunkte d. chriſtl. Glaubenslehre," S. 1 ff.). Er ſieht nicht, wie in jedem Denkakte ein prinzipielles Überſchreiten unſerer ſubjektiven Vorſtellungen und ein Hinübergehen in das Gebiet des Transſubjektiven liegt (vgl. Laſſon gegen Lipſius, „Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik" 1886, Bd. 89, S. 106 ff.; ferner Volkelt, „Erfahrung und Denken", S. 139 ff.).

Ferner ſchränkt Lipſius den Begriff der Wiſſenſchaft ein auf das Auffinden von Kauſalzuſammenhängen. Und zwar hat auch er ganz weſentlich die Naturwiſſenſchaft im Auge. Die mechaniſche Geſetzmäßigkeit, die in ihr herrſcht, nachzuweiſen, iſt die Hauptaufgabe der Wiſſenſchaft. Lipſius ſagt („Dogm." 3. Aufl., S. 12): „Wiſſenſchaftliches Erkennen aber heißt einen gegebenen Tatbeſtand in ſeinem Kauſalzuſammenhange auffaſſen." Unter Kauſalzuſammenhang verſteht er aber in erſter Linie die mechaniſche Kauſalität in der Natur. Dies geht ſchon daraus hervor, daß er das „kauſale" Erkennen der Wiſſenſchaft dem „teleologiſchen"

Erkennen, das in der religiösen Weltanschauung herrschen soll, entgegensetzt. In Wahrheit ist aber „kausal" und „teleologisch" gar kein Gegensatz. Kausal ist der übergeordnete Begriff. Man muß unterscheiden: mechanische und teleologische Kausalität. In Wahrheit kommt weder die Natur- noch die Geisteswissenschaft ohne den Zweckbegriff aus. Und die religiöse Weltanschauung braucht ebensosehr den Kausalbegriff wie die Wissenschaft. Es ist also völlig schief, wenn es bei Lipsius heißt: „Die wissenschaftliche Betrachtung ist die empirisch-kausale, die religiöse die transzendental-teleologische" („Dogm.," 3. Aufl, S. 17). Diese Scheidung ist ebenso unglücklich wie die Ritschlsche zwischen theoretischen und Werturteilen, die etwa mit dieser Unterscheidung zu vergleichen ist. Auch hiermit wird keine richtige Trennung zwischen Wissenschaft und Religion erreicht. Denn auch die Wissenschaft vollzieht Wertbeurteilungen, und ebenso sind theoretische Sätze und Erkenntnisse der Religion notwendig. Lipsius geht zwar an den Aufgaben der Geisteswissenschaft nicht ganz vorüber, aber er faßt ihre Aufgabe viel zu einseitig nach dem Ideal der Naturwissenschaft auf, wenn er lediglich die Konstatierung der Gesetzmäßigkeit in den wechselnden inneren Zuständen des Subjekts für die Aufgabe der Geisteswissenschaften im weitesten Sinne hält („Hauptpunkte," S. 3). Auch Tröltsch („Göttingische Gelehrte Anzeigen" 1894, S. 847 f.) sieht in der Entgegensetzung der empirisch-kausalen und der religiös-teleologischen Betrachtung den wundesten Punkt der Lipsiusschen Dogmatik. Er sagt treffend: „Der Grund dieser Verhältnisbestimmung liegt in der einseitig-kausalen und mechanistischen Auffassung des wissenschaftlichen Denkens, die Lipsius mit Kant und den modernen Kantianern auch auf das geistige Leben oder die Geisteswissenschaften anwendet, insofern dasselbe als in der Zeit verlaufende Erscheinung ebenfalls nur eine mechanisch-kausale Betrachtung der zeitlichen Veränderungen der erscheinenden Seele gestatte."

Lipsius schränkt also die „Wissenschaft" auf ein viel zu enges Gebiet ein, er stellt ihr zu niedrige Aufgaben. Infolgedessen gewinnt er einen zu starken Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Weltanschauung. Ganz besonders wird

dies deutlich an der Art, wie er die reinwiſſenſchaftliche, alſo religionsphiloſophiſche Betrachtung des Weſens der Religion beſtimmt. Dieſe ſoll nur empiriſch oder pſychologiſch den Kauſalnexus der religiöſen Phänomene erklären, aber über ihren Geltungswert oder ihre Wahrheit nichts ausmachen können („Philoſ. und Religion," S. 210 ff.; „Dogm.", 3. Aufl., S. 26 ff.). An der Hauptaufgabe der Religionsphiloſophie geht Lipſius damit vorüber. Dieſe wird es ſich niemals nehmen laſſen, auf Grund der pſychologiſch und hiſtoriſch konſtatierten Tatſachen des religiöſen Lebens der einzelnen und der Völker die Religionsideale zu vergleichen und zu werten. Dieſe Aufgabe geht weit hinaus über die Betrachtung des Kauſalnexus in der Entſtehung religiöſer Vorſtellungen und Empfindungen. Sie verlangt, wie z. B. Reiſchle („Die Frage nach dem Weſen der Religion") treffend darlegt, zu ihrer Löſung ein hypothetiſches Nacherleben, ein Sichverſenken in das Gefühls- und Willensleben der religiöſen Menſchen, die man beobachtet. Alſo das geſamte geiſtige Empfindungsvermögen wird von der Wiſſenſchaft in Anſpruch genommen. Dies iſt auch keine abnorme Zumutung an den wiſſenſchaftlichen Forſcher. Denn jedes Erkenntnisgebiet ſtellt an den wiſſenſchaftlichen Betrachter desſelben die Anforderung, daß er den Weg der Erfahrung betrete, der allein das Verſtändnis der in Frage kommenden Erſcheinung erſchließt. So ſtellt auch die Religion an den vorurteilsloſen, d. h. mit dem alleinigen Streben nach Wahrheit erfüllten Denker die Zumutung, daß ihm religiöſes Empfindungsvermögen nicht fremd ſei. In je höherem Maße er dies beſitzt, um ſo mehr wird er befähigt ſein zum pſychologiſchen und hiſtoriſchen Verſtändnis der Religionen. Ganz beſonders aber iſt die höchſte Aufgabe der Religionswiſſenſchaft die vergleichende und beurteilende Schätzung des Wertes der verſchiedenen geſchichtlichen Religionen. Und ſchließlich ergibt ſich als höchſte und wichtigſte Aufgabe die normative, zu zeigen, daß ein beſtimmtes Religionsideal das höchſte iſt, weil es den religiöſen Bedarf des Menſchen am meiſten befriedigt (vgl. Reiſchle a. a. O., S. 56 ff.). Dieſe Aufgabe der Religionsphiloſophie kennt aber Lipſius nicht, weil er überhaupt keine normativen

Wissenschaften kennt. Man muß aber unterscheiden zwischen Wissenschaften, die einen Tatbestand auffassen und kausal erforschen, und solchen, die ihn auf Grund von Wertbestimmungen beurteilen, also zwischen explikativen und Normwissenschaften (vgl. hierüber z. B. R. Seydel, „Religionsphilos.“, S. 4 ff. 183 ff. Windelband, „Präludien“, S. 26 ff. Reischle a. a. O., S. 56 ff. Wundt, „Ethik“, S. 2 ff. und am ausführlichsten „Einleitung in die Philosophie“ 1901, S. 30 ff.). Das klarste und am meisten anerkannte Beispiel für eine Normwissenschaft, welche es mit der Feststellung des Seinsollenden zu tun hat, ist die Ethik. Obwohl bei solchen beurteilenden Wissenschaften der subjektive Standpunkt des Beurteilenden weit mehr hervortritt als in den explikativen und Kausalwissenschaften, herrscht doch in ihnen nicht lediglich subjektive Willkür, sondern es handelt sich hier um Normen und Wertbestimmungen, die mit Notwendigkeit in jedem Menschen hervorbrechen, z. B. ist jeder Mensch darauf angelegt, zu erkennen, was gut, wahr und schön ist. Die wissenschaftliche Betrachtungsweise muß sich an diesen allgemein menschlichen Faktor wenden und kann zur Klärung des Beurteilungsvermögens viel beitragen. Vollkommen richtig hat besonders Wundt in seiner „Einleitung in die Philosophie“ gezeigt, daß alle Normwissenschaften auf explikativen fußen. Beides hängt eng zusammen, die Auffassung eines Tatbestandes und die Beurteilung desselben. Und wenn die Tatsachen selbst schon den Charakter von Idealen und Normen an sich tragen, wie z. B. ethische Postulate und religiöse Sätze, so ergibt sich von selbst als höchste Aufgabe der Wissenschaft, ihre Bedeutung und ihren Wert oder Unwert klarzulegen. Alle diese Aufgaben der Wissenschaft kennt Lipsius nicht. Nach ihm hat die Wissenschaft die eng begrenzte Aufgabe, von allen für das persönliche Leben des Menschen bedeutungsvollen Tatsachen abzusehen, allein das niedere Gebiet der Natur und im Seelenleben die äußere Struktur der psychischen Tatsachen aufzufassen. Das Ideal einer „unineressierten“, allen Menschen mit zwingender Notwendigkeit beweisbaren Wissenschaft leitet ihn auf falsche Fährte. Freilich „uninteressiert“ muß jede Wissenschaft insofern sein, als der Forscher bereit sein muß, jede ihm noch so lieb gewordene

Überzeugung aufzugeben, wenn die Wahrheit es erfordert. Aber sobald sich das Nachdenken auf Geistesideale und ethisch-religiöse Güter richtet, muß auch das Innenleben des Forschers beteiligt sein. Denn, wie oben bewiesen, ist nur der Weg persönlichen Erlebens und innerer Anteilnahme der Weg zur richtigen Erkenntnis. Lipsius dagegen will infolge seines engen Begriffs der Wissenschaft alle Wertbeurteilung, alle praktisch sittlichen und religiösen Antriebe und ihren Wert für unser Geistesleben aus dem Bereich der Wissenschaft ausschließen. Nur die formalen Gesetze des Denkens, Fühlens und Wollens sind Objekt der Wissenschaft, welche „einen allen wirklich denkenden, fühlenden und wollenden Subjekten auferlegten Zwang in sich schließen, der in unserer psychophysischen Organisation begründet ist, also gewissermaßen die natürliche Struktur unseres Geisteslebens beschreiben“ („Dogmatik“, 3. Aufl., S. 15). Weil man die sittlich-religiöse Welt nicht mit mathematischen Beweisen jedem andemonstrieren kann, soll ihr Wert kein legitimes Objekt der Wissenschaft sein, sondern der wissenschaftliche Mensch soll völlig interesselos die religiösen Erlebnisse und Vorstellungen als interessante psychische Daten zergliedern, bei denen er völlig davon absehen muß, ob ihr Inhalt Wahrheit oder Trug ist. Wäre hiermit die Aufgabe der Wissenschaft erschöpft, so würde in Wahrheit kein Mensch mehr sich dieser wertlosen Aufgabe unterziehen. Gerade die Aufgabe, Wahrheit oder Unwahrheit, Wert oder Unwert der Religionen herauszustellen, ist die treibende Kraft aller religionswissenschaftlichen Untersuchungen gewesen. In die Grenzen der Lipsiusschen Begriffsbestimmung gebannt, würde die Religionsphilosophie wohl bald aussterben.

Mit der Entgegensetzung des empirisch-kausalen Erkennens in der Wissenschaft und des transzendental-teleologischen Erkennens in der Religion ist nahe verwandt eine andere Begriffsbestimmung des Unterschiedes, in deren Terminologie Lipsius wohl von Herrmanns Buch „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ (1879) abhängig ist. Er setzt wie dieser einander entgegen die erklärbare Welt der Wissenschaft und die erlebte Welt der Religion. Zwar meidet Lipsius die Übertreibung

Herrmanns, als ob die Selbstgewißheit der lebendigen Person und überhaupt alle mit dieser zusammenhängenden religiösen Überzeugungen für die erklärende Wissenschaft subjektive Einbildungen seien (so Herrmann, S. 108. 117). Aber auch Lipsius führt aus („Philos. und Religion", S. 113 ff.; „Dogmatik", 3. Aufl., S. 15 f.): Die Gewißheit unserer persönlichen Existenz, in welcher die Wurzel unserer sittlichen und religiösen Nötigungen liegt, kann uns nicht andemonstriert werden; sie ist ein Urdatum, das wir erleben. Gewiß ist dies richtig. Aber muß nicht die Wissenschaft alles tatsächlich Gegebene anerkennen und in den Umkreis ihrer Betrachtungen ziehen, selbst wenn sie es nicht ergründen und aus anderen Daten ableiten kann? Dann gehört auch die ganze Welt persönlichen Geisteslebens, die Welt sittlich-religiöser Erlebnisse in den Bereich der Wissenschaft; und diese hat die hohe Aufgabe, ihre Wahrheit, ihren Wert für das Menschenleben und ihre Bedeutung für die Konstituierung einer Weltanschauung herauszustellen.

Daß der Lipsiussche Begriff der Wissenschaft zu eng gefaßt ist, ergibt sich im Grunde schon aus seinen eigenen Ausführungen. Er verlangt („Philosophie und Religion", S. 98 f.), daß für eine metaphysische Weltanschauung ein streng wissenschaftlicher Beweis erbracht werden muß. Wenn eine einheitliche Weltanschauung „nur den Wert einer Hypothese" hat, so ist ihm schon das ein Beweis, daß sie nicht strenge Wissenschaft ist. Aber wie unbillig ist doch dies Verlangen nach strenger Beweisbarkeit, da doch auch sonst in den höheren Geisteswissenschaften — man denke nur an die Geschichtswissenschaft — kein strikter Beweis geführt werden kann. Und doch denkt niemand daran, der Geschichtsforschung den Charakter der Wissenschaft abzustreiten, weil sie häufig nur zu einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit gelangt. Und was bliebe von der Wissenschaft übrig, wenn man überall da, wo Hypothesen ergänzend eintreten, von strenger Wissenschaft nicht mehr reden zu können meint! Vor allem aber sieht Lipsius ein: wenn auch eine wissenschaftliche Weltanschauung, die sich in das Gebiet des Transzendenten hineinwagt, nicht mehr sich streng wissenschaftlich beweisen läßt, sind wir dennoch genötigt,

eine ſolche aufzuſtellen. Praktiſche Beweggründe, ſittliche und religiöſe Nötigungen treiben uns dazu, den Grenzbegriffen der Metaphyſik, bis zu denen hin die wiſſenſchaftliche Weltanſchauung führt, die aber für den Standpunkt der Wiſſenſchaft noch inhaltsleer bleiben, mit realem Inhalt zu erfüllen und ſo eine Weltanſchauung aufzubauen, die dem religiöſen Erleben ebenſo wie dem wiſſenſchaftlichen Erkennen gerecht wird („Dogmatik", 3. Aufl., S. 15 ff.; „Hauptpunkte", S. 5 ff.; „Philoſ. und Relig.", S. 100 ff.). Dann aber liegt kein Grund vor, dieſer einheitlichen Weltanſchauung, zu der uns die Tatſachen der ſittlich-religiöſen Erfahrung drängen, nicht den Begriff „Wiſſenſchaft" zukommen zu laſſen. Es iſt ungerecht, überall da, wo ethiſch-religiöſe Werte in Betracht kommen, keine Wiſſenſchaft mehr zu ſehen. Ferner hat auch nach Lipſius bei der Aufſtellung einer ſittlich-religiöſen Weltanſchauung die Wiſſenſchaft die hohe Aufgabe, zu prüfen, ob deren Ausſagen 1) unter ſich zuſammenſtimmen; 2) ob ſie ein richtiger Ausdruck der zu grunde liegenden religiöſen Antriebe und Erfahrungen ſind; 3) ob ſie mit aller ſonſtigen wiſſenſchaftlich geſicherten Erfahrung im Einklange ſtehen („Dogmatik", 3. Aufl., S. 2 f.). Dann aber müßte Lipſius zugeben, daß die Gewinnung einer ſolchen Weltanſchauung doch mindeſtens „im weiteren Sinne" Wiſſenſchaft iſt. Damit kämen wir dann doch der richtigeren Begriffsbeſtimmung der Wiſſenſchaft ſchon etwas näher.

Ein großer Vorzug der Lipſiusſchen Theologie vor der Ritſchls, der er ſonſt naheſteht, iſt es, daß Lipſius fordert: die Weltanſchauung der Wiſſenſchaft, die vor dem Überſinnlichen Halt machen muß, und die auf praktiſche ethiſch-religiöſe Überzeugungen ſich gründende Weltanſchauung, die er nicht wiſſenſchaftlich erweiſen zu können meint, müſſen zu einer höheren Einheit zuſammengezogen werden. Der Einheitstrieb unſerer Vernunft verlange dies, denn 1) es iſt dasſelbe perſönliche Ich, das einerſeits die Welt wiſſenſchaftlich erforſcht, anderſeits die Welt als das Mittel zur Erfüllung ſeines ſittlich-religiöſen Lebenszweckes beurteilt. 2) Es iſt dieſelbe Welt, die das Objekt ſowohl des wiſſenſchaftlichen wie auch des religiöſen Erkennens bildet. Genauer wird man ſagen müſſen, daß dieſer Einheitstrieb der Vernunft gerade

die treibende Kraft der Wissenschaft ist, die das aus verschiedenen Quellen stammende Weltbild zu einem großen Ganzen vereinigen muß.

Die Mängel in der Lipsiusschen Scheidung von Philosophie und Religion liegen also in der zu engen Auffassung des Begriffs der Wissenschaft, in dem Ausschluß aller sittlichen und religiösen Erfahrungen aus dem Gebiet der Philosophie, in der fehlenden Anerkennung geistiger Normwissenschaften. Sein Vorzug liegt in der Vereinigung der religiösen und der wissenschaftlichen Weltanschauung.

Einen scharfen Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft, eine Spannung zwischen den Forderungen des Gemüts und des Denkens weist auch die „Religionsphilosophie" A. Sabatiers auf. Er hat die deutsche Philosophie und Theologie in sich verarbeitet. Sein Werk faßt, in anziehender Form und mit innerer Wärme geschrieben, die Arbeiten der neueren kritischen Theologie zusammen. Am meisten beeinflußt durch Kant, Schleiermacher und dessen Nachfolger Schweizer und Lipsius, ist er doch wie alle französischen Gelehrten frei von dem schwerfälligen zünftigen Stil der deutschen Philosophie und Theologie. Sein Buch, zugleich ein persönliches Bekenntnis des Verfassers, ist jedem Gebildeten verständlich und kann nur weiteren Kreisen, die einen Einblick in die Arbeit der neueren Theologie, der Bibelwissenschaft wie der Dogmengeschichte und Dogmatik haben wollen, aufs wärmste zur Lektüre empfohlen werden. Sachlich kann sein Standpunkt wohl am ehesten mit dem von Lipsius zusammengestellt werden, denn bei beiden finden wir einen schroffen Dualismus von Religion und Wissenschaft zusammen mit dem Versuch, zu einer höheren Einheit von beiden zu gelangen. Sabatier empfindet auch persönlich schwer den tragischen Konflikt seines Zeitalters. „Zwei große Leidenschaften haben unser Jahrhundert seit seiner Jugendzeit begeistert und bewegen noch seine letzten Jahre. Es hat sich gleichzeitig dem doppelten Kult der wissenschaftlichen Methode und dem des sittlichen Ideals gewidmet, aber statt beide vereinigen zu können, hat es beide auf die Spitze getrieben, wo es scheint, als könnten sie sich nur völlig widersprechen und einander ausschließen" (S. VI

der deutschen Ausgabe). „Es scheint mir, als ob unsere jungen Leute tapfer vordringen, indem sie zwischen zwei hohen Mauern marschieren: auf der einen Seite die moderne Wissenschaft und ihre strengen Methoden, auf die man nicht mehr verzichten kann; auf der anderen Seite die Dogmen und die Gewöhnungen vom religiösen Unterricht her, wo sie in der Jugend ihre Nahrung empfangen haben und wohin sie zwar zurückkehren wollen, aber ehrlicherweise nicht mehr können. ... Hat denn das enge und finstere Tal, in dem sich unsere geängstete Jugend vorwärts bewegt, gar keinen Ausgang?“ (S. IX). Auch Sabatier selbst scheint persönlich von ähnlichen Zweifeln ergriffen gewesen zu sein, als ob die Methoden der neuen Wissenschaft keinen Raum für die Religion übrig lassen; er will nun die innere Befreiung, die er in der Lösung des Konflikts gefunden, auch anderen mitteilen. Er beginnt mit ähnlichen Ausführungen, wie wir sie von Ritschl und seiner Schule her gewohnt sind. Er hebt hervor (S. 288—302), daß es zwei Arten der Erkenntnis gibt, die eine in den Naturwissenschaften, die andere in den Geisteswissenschaften. In der ersteren bewegen wir uns in Existenzurteilen. Wir sehen in ihr völlig von dem Subjekt und seinen Zuständen ab, ja wir haben die Gefühle und den subjektiven Willen völlig aus ihr zu eliminieren. Ganz anders in den Wissenschaften, die es mit der spontanen Energie des Subjekts und seinen Hervorbringungen zu tun haben, den Geisteswissenschaften. Hier sind Werturteile maßgebend, d. h. wir schätzen den Wert geistiger Produkte und Ideale nach den Maßstäben gut oder schlecht, schön oder häßlich, lebensreich oder lebensarm, harmonisch oder unharmonisch. Das religiöse Erkennen fällt in das zweite Gebiet hinein. „Die wissenschaftliche Gewißheit gründet sich auf die intellektuelle Evidenz, die religiöse Gewißheit auf das Gefühl des subjektiven Lebens oder auf die sittlich-religiöse Evidenz.“ „Die religiös-sittlichen Wahrheiten werden durch einen subjektiven Akt des Herzens — um mit Pascal zu sprechen — erkannt“ (S. 300). „Das Objekt der religiösen Erkenntnis offenbart sich nur im Subjekt durch das religiöse Phänomen selber“ (S. 297), d. h. man kann die Wahrheiten der Religion nur erkennen, wenn man selber ein

religiöses Leben führt. Hierbei hebt Sabatier energisch hervor, daß die letztere Art der Erkenntnis durchaus nicht weniger objektiv sei als die erstere. Die Werturteile sind nicht Illusionen. „Wenn man die Rechtmäßigkeit des Vertrauens bestreitet, welches das sittliche Bewußtsein zu seiner Norm hat, so ist nicht einzusehen, warum man nicht ebenso die Rechtmäßigkeit des Vertrauens des reinen Denkens zu sich selber bestreiten dürfte." „In Wirklichkeit sind das Gute, das Schöne, das Maß und die Harmonie ebenso Prinzipien von Erkenntnissen, welche, wie die Naturkenntnisse, mit der Geistesbildung fortschreiten. Die Form der moralischen Urteile ist universell und in jedem Menschen dieselbe; vermöge dieser Form allein ist der Mensch ein sittliches Wesen; aber der Inhalt dieser Form wechselt im Lauf der Geschichte je nach Art und Zeit" (S. 292). Indessen Sabatier überspannt den Gegensatz von Wissenschaft und Religion, wenn er sagt: „Die Wissenschaft, in des Wortes strengem Sinn genommen, ist deterministisch" (S. 14 und 282). Hier hat sich Sabatier, ähnlich wie z. B. Herrmann, von der Naturwissenschaft und ihrem Prinzip mechanischer Notwendigkeit dermaßen imponieren lassen, daß er meint, die strenge Wissenschaft müsse konsequenterweise zur Leugnung der menschlichen Freiheit führen. (Ähnlich schon F. H. Jacobi.) Eine bessere Erkenntnis bricht gelegentlich S. 303 durch, wenn es hier heißt: „Ohne die Idee des Zwecks und das Prinzip der Zielstrebigkeit können die biologischen und psychischen Tatsachen nicht in ein geordnetes, organisches, d. h. hierarchisches System gebracht werden." Also ist doch der Mechanismus nicht das einzige wissenschaftliche Prinzip, und die Teleologie gilt nicht bloß für das religiöse Erkennen, sondern auch für die Naturwissenschaft. „Ursache und Zweck sind also die beiden Seiten eines und desselben bewußten Aktes. Bei der Ursache ist der Blick des Bewußtseins nach rückwärts, bei dem Ziel nach vorwärts gerichtet" (S. 303). Trotz dieser richtigen Erkenntnis tut Sabatier ebenso wie Lipsius so, als wäre der Begriff der Teleologie ausschließlich auf religiösem Gebiete entstanden und die Wissenschaft könnte nur mit dem Begriff der mechanischen Kausalität etwas ausrichten. „Nun ist aber alle teleologische Erklärung

in bezug auf die Welt eine rein religiöse Erklärung" (S. 304). Im Gegenteil, gerade die bedeutendsten Naturforscher wie v. Baer, Nägeli, Reinke, und Philosophen wie z. B. Sigwart, v. Hartmann, Th. Achelis, haben eingesehen, daß man auch in der Naturforschung nicht ohne Annahme von Zwecken auskommen kann. Dies hebt auch z. B. Steinbeck in seiner Kritik Sabatiers („Das Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorieen von A. Ritschl und A. Sabatier", 1898, S. 114 ff.) treffend hervor; ebenso G. Lasch, „Die Theologie der Pariser Schule" 1901, S. 25. Es ist darum eine Überspannung des Unterschiedes von Wissenschaft einerseits und Religion und Sittlichkeit, überhaupt persönlichem Geistesleben anderseits, wenn wir bei Sabatier lesen: „Ich bin somit in meinem Ich selber gespalten; ich soll nicht tun, was ich weiß, und kann nicht tun, was ich soll. Ich bleibe im Schwanken zwischen einem Wissen, das gar nicht sittlich ist, und einer sittlichen Forderung, die keinen wissenschaftlichen Charakter hat. Die Intelligenz tötet in mir den Willen. ... Mein sittliches Handeln steht fortwährend in Widerspruch mit meiner Wissenschaft, und meine Wissenschaft widerlegt bei jeder Behauptung mein sittliches Handeln. Das ist das Grundübel unseres Jahrhunderts, das geistige Elend der besten unserer Zeitgenossen" (S. 283). Hier befindet sich Sabatier nicht auf den Bahnen der echten Wissenschaft, denn vor dem Geheimnis des persönlichen Lebens wird die besonnene mechanische Erklärung Halt machen und ihre Inkompetenz zugestehen, aber nicht das Pflichtgefühl und die sittliche Verantwortlichkeit für leere Einbildung erklären.

Wenn der Konflikt zwischen Wissenschaft und sittlich-religiösem Leben wirklich ein dermaßen scharfer wäre, wie Sabatier ihn mit diesen Worten beschreibt, so wäre eine Versöhnung unmöglich, so müßten wir bei dem Jacobischen Dualismus von Kopf und Herz stehen bleiben. Der Verstand würde die sittlichen Ideale, Freiheit, Pflichtgefühl und Verantwortlichkeit, für bloße Täuschung erklären, und der sittlich empfindende Mensch müßte dann alles strenge, konsequente Denken fürchten. Nun ist Sabatier selbst aber eine viel zu besonnene, harmonische, in sich abgeklärte Gestalt, als daß

dieser Dualismus das letzte Wort bei ihm haben sollte. Was er jedoch als Lösungen des Widerspruchs bringt, sind mehr Postulate, es ist mehr ein Gefühl, daß es doch eine Versöhnung geben müsse, als eine klare Erkenntnis, wie dieser Widerspruch zu beseitigen ist. Freilich wer von vornherein den Bogen so straff gespannt hat wie Sabatier, bei dem kann es eigentlich nur noch einen Bruch, keine Lösung der Spannung geben. Trotzdem versucht Sabatier in mehreren Ansätzen eine solche. Zunächst soll gerade die Religion die Lösung des tötlichen Konflikts zwischen wissenschaftlichem Selbstbewußtsein und sittlichem Selbstbewußtsein geben. Die Religion flößt dem Menschen Vertrauen, Glauben an sich selbst und seine höchsten sittlichen Ideale ein; sie gibt ihm zugleich das Vertrauen, daß zwischen der Welt und dem Ich, zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft eine höhere Einheit gefunden werden müsse. Durch einen Aufschwung des Vertrauens, nicht durch einen wissenschaftlichen Beweis kommt man zu dieser Lösung (S. 284—286). Viel Richtiges liegt in diesen Bemerkungen. Aber nur dann gelangt man wirklich zu einer Lösung, wenn der Gegensatz von vornherein nicht ein so unversöhnlicher gewesen ist, wie es nach den ersten Ausführungen Sabatiers (S. 281—283) schien.

Ferner gibt Sabatier folgende Hinweise auf eine mögliche Lösung: das Ich der theoretischen und das Ich der praktischen Vernunft ist ein und dasselbe Subjekt im Erkennen wie im Handeln. Aus diesem klaren Bewußtsein des Subjekts von seiner Einheit folgt das Streben nach einer sachlichen Synthese (S. 301). Ferner entwickeln sich beide Arten von Wissenschaften nur unter gegenseitiger Wechselwirkung (S. 293. 298. 301). Die Wissenschaft von den äußeren Erscheinungen im Raum entlehnt Ideen wie die der Einheit, der Ordnung, der Harmonie von der subjektiv wertenden Tätigkeit des Ich. Und wiederum das moralische und religiöse Bewußtsein nimmt Vorstellungen der Erscheinungswissenschaft in sich auf (S. 301 f.).

Ferner: die wissenschaftliche und die religiöse Weltanschauung vergleicht er mit zwei Parallelen, die sich zwar in der Endlichkeit nie schneiden, aber doch, wie die Mathematiker sagen, in der Un-

endlichkeit zuſammentreffen. Oder mit einem verwandten Bilde: „Die Menſchheit arbeitet in ihrer Tätigkeit an dem Bau einer ewigen Kathedrale, deren beide Hauptſäulen die Wiſſenſchaft und die Frömmigkeit ſind. Allmählich erheben ſich beide vom Boden und ſtreben parallel in die Lüfte. Unter den Arbeitern, welche an dieſem göttlichen Werke bauen, werden die einen unmutig und zweifeln daran, ob die beiden Säulen jemals zuſammentreffen und das gewünſchte Gewölbe bilden werden. Andere werden ungeduldig und bemühen ſich, die ſtreng geraden Linien des Baues zu biegen. Aber ihre trügeriſche eigenmächtige Arbeit, die ſie ausführen, ſtürzt zuſammen“ (S. 287). Dieſe Bilder kennzeichnen treffend Sabatiers Anſchauung. Er lebt des feſten Glaubens, daß es eine höhere Einheit der beiden auf Erden ſich widerſprechenden Geiſtesmächte gibt. Aber dieſe Einheit wirklich zu ſchauen bleibt uns verſagt, weil der Bau der Kathedrale noch nicht bis zum krönenden Gewölbe gediehen iſt. Wir bauen noch an den beiden parallel aufſtrebenden Säulen weiter im Glauben an eine ſpätere Vereinigung, aber nicht im Schauen (S. 287). Während nun aber nach der Ritſchlſchen Theologie dieſe beiden Stämme der Erkenntnis unvermiſcht miteinander bleiben, während nach Kaftan das Band zwiſchen theoretiſcher Wiſſenſchaft und praktiſcher Geiſtesphiloſophie für immer durchſchnitten iſt, hat Sabatier die richtigere Erkenntnis: „Obwohl dieſe beiden Arten von Wiſſenſchaften weſentlich verſchieden und oft genug miteinander im Streit ſind, ſo gehören ſie doch ſolidariſch zuſammen; ſie entwickeln ſich ſtets nur unter gegenſeitiger Wechſelwirkung und ſtreben eine höhere Einheit an, deren Bedürfnis die von Jahrhundert zu Jahrhundert erneuerten Verſuche einer metaphyſiſchen Syntheſe ins Leben ruft“ (S. 293). Hiermit iſt übrigens auch eine richtigere Erkenntnis des Weſens der Metaphyſik gegeben, als wir ſie bei A. Ritſchl finden. Dieſer ſah in ihr eine rein formale Wiſſenſchaft, die gegen den Wertunterſchied von Natur und Geiſt gleichgültig ſei. Sabatier ſieht im Gegenteil, wie alle Metaphyſik auf dem Streben nach Syntheſe der verſchiedenen menſchlichen Geiſteserzeugniſſe beruht. Aber durchaus nicht ſo, als ob die religiöſe Weltanſchauung ſich nach einer un-

abhängig von ihr aufgestellten Metaphysik zu richten habe. „Ein allgemeines Vorurteil verlangt, daß die Religion auf die Metaphysik sich stütze. Aber tatsächlich ist ganz das Gegenteil der Fall: die Metaphysik ruht auf der Religion und Moral“ (S. 273). Sabatier schließt mit dem Gleichnis: „Unser Geistesleben gleicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: auf der einen Seite ist der Brennpunkt des rezeptiven Lebens, wo die im Erfahrungswissen aufgenommenen Wahrnehmungen verarbeitet werden; auf der anderen ist der Brennpunkt des aktiven Lebens, wo alle Offenbarungen der geheimnisvollen eigentümlichen Energie unseres Geistes sich sammeln.“ Ebenso wie Lipsius erkennt Sabatier deutlich den Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft. Aber der Gegensatz behält bei ihm nicht das letzte Wort. Er sucht eine höhere Einheit zu finden, genauer er spricht die Überzeugung aus, „daß die Wissenschaft und das sittlich-religiöse Leben auf dem Gipfel ihrer vollen Entwickelung und in ihrer inneren Vollendung sich vereinigen und durchdringen werden“ (S. 287). Aber die Lösung befriedigt nicht, weil der Gegensatz von vornherein überspannt wurde.

Schließlich legt Sabatier noch großes Gewicht darauf, daß alle religiösen Erkenntnisse symbolisch sind, d. h. daß alle religiösen Begriffe notwendig ihrem Gegenstande inadäquat sind und bleiben müssen. Der Grund hierfür ist folgender. Wir verfügen nur über Begriffe, die aus der Erscheinungswelt stammen. Das Übersinnliche adäquat auszudrücken, dazu reicht unser Begriffsmaterial nicht aus. Gerade dieser Gleichnischarakter der religiösen Erkenntnis ist wichtig, denn was ihr an wissenschaftlicher Korrektheit fehlt, das wird reichlich dadurch aufgewogen, daß die Bildersprache gerade unsere Phantasie und unser religiöses Empfinden weit mehr anregt als der kalte logische Verstand. Sabatier wandelt hier ganz in den Bahnen von Lipsius. Die Betonung der religiösen Bildersprache und ihres Gefühlswertes ist wesentlich als Polemik gegen die Biedermannsche Theologie zu verstehen. Dieser glaubte in abstrakt logischen Bestimmungen eine adäquate Erkenntnis Gottes erreicht zu haben. In seinem Panlogismus hatte sich die reine Geistigkeit Gottes unvermerkt

darin umgeſetzt, daß mit rein logiſchen Begriffen Gottes Weſen adäquat beſtimmbar ſei, weil das logiſche Sein nach ihm die Subſtanz des Geiſtes ausmachen ſollte. Vielmehr iſt perſönliches Selbſtbewußtſein und ſittliches Handeln der Kern alles Geiſteslebens. Darum iſt es jedoch nicht richtig, daß alle unſere Begriffe ſtets inadäquat ſein ſollten, um das geiſtige Weſen Gottes abzubilden. Zwar alle Bilder aus dem Naturgebiet wie die von Sabatier angeführten: „Gott iſt mein Fels," „Gott iſt ein verzehrend Feuer" ſind ſymboliſche Darſtellungen und haben als ſolche hohen Wert. Aber geiſtige Begriffe, wie „Gott iſt die heilige Liebe", ſind adäquate Darſtellungen des Weſen Gottes. Die Bedeutung des Symbolismus iſt darum von Sabatier wie von Lipſius übertrieben. So auch richtig Steinbeck a. a. O., S. 137 ff.

Von allen Verſuchen, Religion und Philoſophie in einen ausſchließenden Gegenſatz zu bringen, ſcheint mir der Franks von dem richtigſten Geſichtspunkte auszugehen. Ein Vorteil iſt es, daß wir hier dem mißverſtändlichen und verwirrenden Begriff des Werturteils nicht begegnen. Denn alle neueren Verſuche, durch Verwendung und genauere Abgrenzung dieſes Begriffs gegen den des theoretiſchen Urteils, religiöſes und wiſſenſchaftliches Erkennen zu ſcheiden, haben nur wenig zur Löſung des ſachlichen Problems beigetragen. Ein ſo kompliziertes und mehrdeutiges Gebilde wie ein Werturteil muß auf die einfachen ihm zu grunde liegenden Elemente zurückgeführt werden. Das Berechtigte, das mit der Verwendung dieſes Begriffs ausgedrückt werden ſoll, läßt ſich weit deutlicher und klarer mit anderen Worten darlegen. Allen Werturteilen liegen Erfahrungen zu grunde, die für das perſönliche Leben beſtimmend ſind. Auf dieſe Erfahrungen zurückzugehen, hat uns ſchon Schleiermacher gelehrt. Dieſen Schleiermacherſchen Impuls nimmt Frank in ſeinem „Syſtem der chriſtlichen Gewißheit" in beſonders klarer und kräftiger Weiſe auf. Die geſamte Wahrheitserkenntnis des Chriſten, die von aller natürlichen Erkenntnis des Menſchen verſchieden und von dieſer unerreichbar iſt, beruht auf einer eigenartigen Erfahrung, die den ganzen Chriſtenſtand begründet. Dieſe Erfahrung beſteht in einer völligen Umwandlung des Menſchen, in einer Entthronung des

ſelbſtiſchen, Gott abgewandten Ich, in einer Hinwendung zu Gott. Weil der Menſch ſich bewußt iſt, daß dieſe Wandlung nicht von ihm ſelbſt ausgegangen iſt, ſo darf ſie als „Wiedergeburt“ bezeichnet werden. Weil aber anderſeits der Menſch mit bewußtem perſönlichem Willen eingehen muß auf die auf ihn einwirkenden ethiſchen Faktoren, ſo darf dieſer Vorgang „Bekehrung“ genannt werden. Mit dieſer fundamentalen Wandlung iſt eine ganz neue Beurteilung der Welt und des Lebens gegeben. Vor allem erkennt der Chriſt die auf ihn einwirkenden Objekte der tranſzendenten Welt. Die theologiſche Erkenntnis hat die für jeden Chriſten mit dem Erfahrnis der Wiedergeburt geſetzte neue Erkenntnis noch zu vertiefen. Im § 5 ſeines „Syſtems der chriſtlichen Gewißheit“ (Bd. I², S. 26 ff.) wirft nun Frank die prinzipielle Frage auf, wie ſich dieſe religiöſe Erkenntnis, oder genauer die theologiſch-wiſſenſchaftliche Erkenntnis (denn dieſe erweitert ja nur jene) zu der religionsphiloſophiſchen Erkenntnis verhält. Frank hat die klare Einſicht, daß die Philoſophie, wenn ſie die Geſamtheit des Seins, alle in der Welt vorhandenen Realitäten in den Umkreis ihrer Betrachtung zieht, mit Notwendigkeit auch die Religion und das Chriſtentum zum Gegenſtande ihrer Betrachtung machen muß. Er gelangt aber zu folgender Antinomie: für die Philoſophie iſt die Religion und das Chriſtentum eine Realität des irdiſchen Daſeins. Sie wird daher die Religion zu begreifen ſuchen als im Weſen des Menſchen begründet, wird auf die religiöſe Anlage des Menſchen zurückgehen und die Geſchichte der Religion als Evolution des religiöſen Geiſtes verſtehen. Ja, ſie wird vielleicht das Chriſtentum als das notwendige Reſultat der religiöſen Bewegung aufzeigen und ſeine Wahrheit zu beweiſen ſuchen. Trotzdem vermag nach Frank die Philoſophie dem Chriſtentum nicht gerecht zu werden. Denn ſie geht von dem „natürlichen Bewußtſein“ aus und ſucht das Chriſtentum als höchſte Stufe des natürlichen Bewußtſeins zu begreifen. Aber das wahre Verſtändnis der Objekte des chriſtlichen Glaubens iſt bedingt durch einen vorangehenden Kontakt mit denſelben auf dem Wege ethiſch-chriſtlicher Erfahrung. Somit ergibt ſich die Antinomie: die Philoſophie verſucht das Weſen des Chriſtentums zu begreifen, ja, ſie glaubt unter Um-

ſtänden es bewieſen zu haben. Aber wenn man durch perſönliche Erfahrung Chriſt geworden iſt, ſieht man ein, daß die Philoſophie nicht das leiſten kann, was ſie erſtrebt und was ſie ihrem ganzen Weſen nach notwendig erſtreben muß. Von dem ſich hieraus ergebenden Dualismus zwiſchen philoſophiſcher und religiöſer Erkenntnis urteilt Frank bedauernd: „Beſſer wäre es gewiß, derſelbe wäre nicht vorhanden, beſſer nicht minder für das Leben wie für das Denken“. Aber er gehöre nun einmal zu den Tatſachen, die wir nicht vergewaltigen dürfen.

Sehr viel Richtiges iſt hiermit von Frank geſagt. Auch diejenigen Forſcher, die nicht durch perſönliche eigene Erfahrung in das Heiligtum des chriſtlichen Glaubens eingetreten ſind, werden irgendwie die Tatſache des Chriſtentums zu erklären ſuchen. Nur die ärgſten Gegner werden gar nichts Berechtigtes an dem Chriſtentum anerkennen. Die meiſten werden viel Anerkennenswertes an ihm hervorzuheben haben. Der eine wird dieſe, der andere jene Seite des Chriſtentums als den berechtigten und ewig gültigen Kern desſelben geltend machen. Die von Frank charakteriſierte Haltung der Philoſophie zum Chriſtentum iſt eine ſehr wohl mögliche und ſie iſt auch tatſächlich häufig in der Geſchichte der Philoſophie vorgekommen: das Chriſtentum wird als die abſolute Religion geprieſen und gerechtfertigt, und doch empfindet der Chriſt bei all dieſen Verherrlichungen des Chriſtentums, daß der Philoſoph an dem tiefſten Kerne des Chriſtentums vorbeigegangen iſt. Es fragt ſich nur: kann die Philoſophie nicht auch den letzten Schritt tun, nämlich die volle chriſtliche Erfahrung in ſich aufnehmen, um von hier aus dem Chriſtentum ganz gerecht zu werden? Nach Frank würde die Philoſophie dauernd in der Rolle des Nikodemus verbleiben, der mit hohen, preiſenden Worten zu Jeſus kam: „Meiſter, wir wiſſen, daß du als Lehrer von Gott gekommen biſt, denn niemand kann die Zeichen tun, die du tuſt, es ſei denn Gott mit ihm“. Aber Jeſus weiſt dieſe Lobſprüche zurück: alle deine hohen Worte treffen nicht das, worauf es ankommt: du mußt zuerſt von neuem geboren werden, erſt dann geht dir das rechte Verſtändnis auf. Nur daß nach Frank die Philoſophie ein unbekehrbarer Nikodemus iſt. Sie könnte nie auf

die Forderung Jesu eingehen. Dann würde sie sich selbst aufgeben. Kurz, ein unerträglicher Zwiespalt ergibt sich: die Philosophie muß das Christentum zu begreifen suchen, aber ebenso notwendig täuscht sie sich in diesem Unternehmen und schießt an dem Kern der Sache vorbei.

Indessen läßt sich bei der unendlichen Wandlungsfähigkeit der Philosophie nicht einsehen, warum sie nicht auch diesen letzten Schritt tun sollte. Gerade im 19. Jahrhundert hat die Philosophie die verschiedensten Methoden versucht, um ihren Gegenstand zu erfassen. Sie hat zuerst rein aprioriſch aus Begriffen das Weltall zu konstruieren gesucht; dann hat sie sich immer mehr auf die Erfahrung gegründet. Sie hat die Methoden naturwissenschaftlicher Empirie in sich aufgenommen, ja, sie ist teilweise selbst zur Naturwissenschaft geworden. Sie hat sich mit Eifer auf die ethischen Probleme geworfen; hier ist es nun allgemein anerkannt, daß das eigene sittliche Empfinden eine Grundbedingung aller wissenschaftlichen Ethik ist. Jede Wissenschaft gründet sich auf Erfahrung und zwar auf die besondere, dem Gegenstand entsprechende Erfahrung. Sollte da für die Philosophie die Anerkennung so schwer sein, daß für die Behandlung der religiösen Frage die eigene religiöse Erfahrung die unumgängliche Vorbedingung ist? Auch für die Philosophie dürfte die Anerkennung nicht zu schwer sein, daß auch auf religiösem Gebiet nur für den eine wirklich tiefe und umfassende Erkenntnis möglich ist, der mit seinem ganzen bewußten Leben die Religion persönlich erfahren hat. Tatsächlich finden wir in der Stellung der Philosophie zum Christentum alle nur möglichen Nuancen vertreten, vom einseitigen und halben Verständnis bis hin zur vollen und richtigen Würdigung des Christentums, wie sie nur auf Grund eigener Lebenserfahrung möglich ist. Als solche Philosophen, die wirklich das Wesen des Christentums treffend darlegen, nenne ich von neueren z. B. Teichmüller, Lotze, Eucken, Siebeck, R. Seydel, ferner von Theologen, die philosophisch vorgehen, O. Pfleiderer und A. Sabatier. Es ist kein Grund einzusehen, warum die Philosophie nicht auf die volle christliche Erfahrung eingehen sollte, wenn diese allein den Weg zum vollen Verständnis öffnet.

III. Verſuch einer Löſung des Problems.

Der geſchichtliche Überblick hat uns bereits das hauptſächlichſte Material zur ſachlichen Löſung der Frage nach dem Verhältnis von Philoſophie und Religion geliefert. Es ergab ſich, daß in den höchſten Fragen nach dem Woher und Wohin der Welt, nach Sinn und Bedeutung des Daſeins beide Mächte ſich miteinander berühren. Aber die heftigen Proteſte gegen eine Vermiſchung von Religion und Philoſophie ergaben auch, daß die Religion vergewaltigt wird, wenn ſie in Abhängigkeit von der Philoſophie tritt. Sie iſt eine ſelbſtändige Macht, hat ihr eigenartiges Leben, ſie lebt nicht von der Philoſophie Gnaden und muß daher in ihrer Beſonderheit und nach ihren eigenen Geſetzen erkannt werden. Es erübrigt daher noch, das Weſen der Philoſophie und das der Religion nach ihrer Eigenart herauszuſtellen, um zu zeigen, inwiefern beide ſich gegenſeitig berühren und worin ſie geſchieden bleiben. Das Verhältnis von Theologie und Philoſophie ergibt ſich daraus von ſelbſt.

Beginnen wir mit der Frage nach dem Weſen der Religion. Mehr und mehr ſtellt ſich darin eine allgemeine Übereinſtimmung heraus: es iſt falſch, wenn man in der Religion in erſter Linie ein Wiſſen oder eine Erkenntnis ſieht. Der Kern der Religion liegt im perſönlichen Leben, in dem Ergriffenſein von einer höheren Macht, der ſich der Menſch unterordnet, der er ein Recht über ſich einräumt, von der er aber auch Gutes erhofft. Ebenſoſehr jedoch iſt klar, daß die Erkenntnis dieſer höheren Gottesmacht ein notwendiger Beſtandteil der Religion iſt. Ob zeitlich der erſte oder nicht, darüber wird ſich ſchwerlich je etwas ausmachen laſſen. Genug daß eine wirkliche Erkenntnis Gottes, ſeines Weſens und Wirkens, der Welt und ihrer Abhängigkeit von Gott ſowie des Menſchen zur Religion gehört und mit dem religiöſen Leben untrennbar verknüpft iſt. Sie erſchließt ſich nur dem, der von der Gotteswelt innerlich ergriffen iſt. Dieſe Erkenntnis, die ſich dem Glaubenden eröffnet, hat die theologiſche Wiſſenſchaft, die Dogmatik, in ihrem Zuſammenhang mit dem

persönlich religiösen Leben genau darzustellen. Ablehnen aber muß ich die Alternative, die Kaftan („Dogmatik," S. 94 ff., „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1891, S. 503 ff.) aufstellt. Er formuliert folgenden Gegensatz: Entweder stellt man der Dogmatik die Aufgabe, daß sie die Objekte des Glaubens erkennt; sie ist dann Wissenschaft von den Glaubensobjekten, vor allem Wissenschaft von Gott. Oder aber sie ist Erkenntnis des Glaubens, d. h. sie hat den menschlichen Gottesglauben oder „die Erkenntnis, die der Glaube hat", darzustellen. Die erstere Aufgabe hält Kaftan für falsch. Sie bringe nicht zum Ausdruck, daß nur dem Glauben die Gotteswelt zugänglich ist. Allein die zweite sei richtig formuliert. „Von Gott aber gibt es keine Wissenschaft. Wissenschaft gibt es nur vom Gottesglauben" („Dogm." S. 94). Ist diese Alternative richtig? Kaftan hat selbst so deutlich wie möglich betont: Die Glaubenserkenntnis ist wirkliche, objektive Erkenntnis, sie hat es mit den höchsten Realitäten zu tun. Dann also liegt die Erkenntnis der Glaubensobjekte, Gottes und seines Wesens im Glauben bereits beschlossen. Folglich muß auch die Dogmatik eine Erkenntnis der Glaubensobjekte umfassen, wenn schon der Glaube eine solche enthält. Gerade wenn die Dogmatik die Glaubenserkenntnis darstellen will, muß sie ein Wissen von Gott, seinem Wesen und Wirken umfassen, d. h. sie ist sowohl Wissenschaft vom Glauben als auch Wissenschaft von den Glaubensobjekten (vgl. auch meine Schrift über Ritschl und seine Schüler, S. 45). Das Kaftansche Entweder-Oder ist falsch. Die Dogmatik muß beides zugleich sein (so auch Wobbermin, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, S. 375 ff.). Dann aber ist klar, daß diese Erkenntnis Gottes nicht sorgsam von aller Philosophie abgesperrt werden kann. Um dies genauer zu begründen, müssen wir jedoch auf das Wesen, die Aufgaben und Erkenntnismittel der Philosophie noch genauer eingehen.

Zwar ist das Wesen der Philosophie im Lauf der Jahrhunderte auf die verschiedenste Weise bestimmt worden. In folgendem bahnt sich jedoch allmählich eine allgemeinere Übereinstimmung an (beispielsweise verweise ich nur auf Wundts „Einleitung in die Philosophie" und Wobbermin, „Theologie und Metaphysik"

S. 2 f.). Die Philoſophie iſt die univerſale Wiſſenſchaft; ſie will die Geſamtheit des Seienden erkennen. Urſprünglich mit den Einzelwiſſenſchaften untrennbar verbunden, hat ſie allmählich dieſe zur Selbſtändigkeit aus ſich heraus entlaſſen. Aber ſie bleibt doch mit dieſen in enger Berührung, denn ſie hat 1) alle Grundbegriffe und Vorausſetzungen, mit denen dieſe rechnen, zu behandeln; 2) hat ſie auf Grund der von den Einzelwiſſenſchaften geleiſteten Arbeit die höchſten Probleme des menſchlichen Geiſtes, die Fragen nach dem letzten Grund aller Dinge, nach Sinn und Bedeutung der Welt zum Gegenſtand ihrer zuſammenfaſſenden und abſchließenden Forſchung zu machen und den Beitrag der Einzelwiſſenſchaften zu dieſen oberſten Problemen ſich nutzbar zu machen. Schon aus dieſer ganz allgemeinen Begriffsbeſtimmung der Philoſophie, die auf Zuſtimmung weiter Kreiſe rechnen kann, ergibt ſich für das Verhältnis der Philoſophie zur Religion folgendes: 1) Zu dem Umkreis des Seienden, das die Philoſophie erkennen will, gehört auch die Religion, zunächſt als pſychiſche Tatſache. Es iſt daher eine legitime Aufgabe der Philoſophie, das Weſen und die Eigenart der Religion und der Religionen zu erkennen, ihre eigentümlichen Geſetze zu erforſchen. Aber die Philoſophie wird ſich nicht darauf beſchränken laſſen, einfach die Religion als gegebene Tatſache zu betrachten, alſo Religionsgeſchichte und Religionspſychologie zu treiben. Sondern da die Philoſophie in allen Gebieten den Dingen auf den Grund gehen will, wird ſie es ſich nicht nehmen laſſen, auch die Religion zu begreifen, ihr Recht bezw. Unrecht an das Licht zu ſtellen. Religion und Philoſophie verhalten ſich hiernach alſo zueinander wie Leben und Lebenstheorie oder ein Verſuch, das Leben zu erklären. Die Religion hat ihr Leben unabhängig von der Philoſophie, aber dieſe ſucht es nachträglich zu begreifen. 2) Zu dem Umkreis des Wirklichen gehören auch die Glaubensausſagen der Religion über die Welt des Tranſzendenten, über Gott, ſein Weſen und ſeine Eigenſchaften, über ſein Wirken in der Welt und die Abhängigkeit der Welt von Gott. Von dieſen Ausſagen iſt teilweiſe behauptet worden, auch die natürliche Vernunft des Menſchen müſſe folgerichtig zu ihnen gelangen, oder wenigſtens

sie könne, nachdem der Glaube sie gefunden, dieselben nachträglich begreifen. In diesem Falle ist es klar, daß dies ganze Gebiet — wir können es das der natürlichen Theologie nennen — von der Philosophie zu behandeln ist. Neuerdings ist aber — unter einseitiger Hervorhebung des Abschnittes über die Antimonieen der reinen Vernunft in Kants „Vernunftkritik" — behauptet worden, alle diese Aussagen über die Welt des Jenseits seien nur Glaubensaussagen und entzögen sich vollkommen dem Geltungsbereich der Philosophie. An dies Gebiet reiche die Philosophie nicht heran. Hier setzt nun der ganze noch unausgetragene Streit der Philosophie über die Grenzen des menschlichen Erkennens ein. Auf theologischer Seite wird vielfach so getan, als habe Kant bereits das letzte Wort hierüber gesprochen, während er selbst, in sich nicht völlig einhellig, zu weitergehenden Lösungsversuchen auffordert. Allgemein wird zugegeben, daß in unserem Erkennen der Trieb liegt, nicht bloß unsere subjektiv menschlichen Zustände, Empfindungen und Vorstellungen zu erfassen, sondern vor allem die außer uns liegende Wesenheit zu begreifen. Aber vielfach wird dem Erkennen die gewaltsame Selbstbeschränkung zugemutet, daß es den Trieb nach Erkenntnis des Wesens der Dinge, wie sie abgesehen von uns sind, ausrotten und mit der Erkenntnis der Spiegelbilder der Dinge im Subjekt sich begnügen müsse. Das Erkennen soll sich auf Objekte richten, die weder bewußtseinsimmanent noch auch bewußtseinstranszendent sind, sondern eine mittlere Sphäre zwischen beiden bilden, die Welt der Dinge für uns. Über diese hinauszugehen soll uns verwehrt sein; auf die der Welt für uns zu grunde liegende Welt an sich zurückzuschließen, sei unmöglich. Dies ist der Standpunkt des Phänomenalismus. Gewöhnlich wird es mit Entrüstung zurückgewiesen, wenn man sagt, daß hierin ein Skeptizismus liege, man zweifele an der wahren Welt der Wesenheiten. Es wird entgegnet: die Welt für uns ist eben unsere wahre Welt, in der unser Erkennen zu Hause ist. Ein unbescheidenes und vergebliches Verlangen sei es, über diese Welt hinauszugelangen. Diese Welt für uns muß jedoch, wenn sie Wahrheit und nicht Trug enthalten soll, ein Abbild der Welt an sich sein. Sie erhält somit ihre Wahrheit von

der transſubjektiven Welt der Weſenheit. Und unſerem Erkennen wohnt unwiderſtehlich das Verlangen inne, auch dieſe letzte Schranke zu überſteigen. Wir wollen wiſſen, welche Beſtandteile unſeres Erkennens durch unſere Subjektivität und ihre Anſchauungs- und Erkenntnisformen bedingt ſind, welche dagegen uns auf die Welt der Dinge an ſich hinweiſen. Meines Erachtens iſt dieſer Rückſchluß uns nicht verwehrt. Dann aber können wir ebenſo auch von der in der Welt des Diesſeits ſich kundtuenden Welt Gottes auf dieſe ewige Welt zurückſchließen und ſie in unſeren Erkenntnisbereich aufnehmen. 3) Man entgegnet: Aber die Gotteswelt erſchließt ſich nur dem religiöſen Menſchen. Zugegeben. Wir haben jedoch ſchon oben ausgeführt, daß es falſch iſt, aus der ſtrengen Wiſſenſchaft alle religiöſen Erfahrungen auszuſchließen. Man hat nämlich gemeint, der Philoſoph müſſe, ohne jede Rückſicht auf das inhaltlich Wertvolle der geiſtigen Erzeugniſſe, rein theoretiſch vorgehen, d. h. er müſſe ohne jede Rückſicht darauf, daß er doch ein lebendiger, mit ſeinem Empfinden perſönlich Stellung nehmender Menſch iſt, ganz von ſeiner perſönlichen Anteilnahme an den Dingen abſtrahieren und lediglich wie eine „Denkmaſchine“ verfahren. Dieſer Punkt iſt ſo wichtig, daß er eine eingehende Betrachtung erfordert: Muß die Philoſophie, weil ſie Wiſſenſchaft iſt, dermaßen rein theoretiſch, intellektualiſtiſch verfahren, daß der Philoſoph ohne jede perſönliche Teilnahme kühl über den Dingen ſchweben muß? Stört etwa jedes lebendige Intereſſe das unbefangene, freie Denken? Oder ſoll umgekehrt gerade auch die Philoſophie die perſönliche Anteilnahme des Menſchen an der Welt klären?

Tatſächlich haben alle großen Philoſophen die Welt nicht lediglich unintereſſiert angeſchaut, ſondern ſie nahmen gleichzeitig mit ihrem ganzen perſönlichen Empfinden Stellung zu ihr. Und ihr denkendes Erkennen ſpiegelte zugleich dieſes ihr perſönliches Affiziertſein von der Welt wieder. Dies iſt vollkommen erklärlich und auch notwendig. Denn die Welt um uns ſtellt nicht nur unſerem Denken Aufgaben, wir nehmen auch mit unſerem perſönlichen Innenleben Stellung zu ihr; wir empfinden die Schönheit

des Weltalls voll Freude, werden niedergedrückt von dem Heer der Leiden; wir ſuchen ringend und kämpfend Herr zu werden über die Macht des Elendes. Es wäre nun das Verkehrteſte, was ſich denken läßt, wenn wir von vornherein ſcheiden wollten: als denkende, wiſſenſchaftliche Menſchen begreifen wir die Welt, ohne irgend welche perſönliche Anteilnahme an der Bedeutung des Geſchehens für uns; anderſeits als fühlend-wollende Menſchen nehmen wir mit unſerem Innenleben Stellung zur Welt. Denn von der höchſten Bedeutung für unſere Erkenntnis der Welt iſt ja unſere perſönliche Stellung zu ihr. Schließlich iſt der Menſch ja doch nur einer, das Denken iſt nur eine Teilfunktion des perſönlichen Lebens, die aufs engſte verknüpft iſt mit unſerem Fühlen und Wollen. Darum wird ſich auch im Denken die perſönliche Haltung des Menſchen wiederſpiegeln. Manche Philoſophen mögen ſich dies nicht klar gemacht haben, daß ihre Gedanken über die Welt abhängig ſind von ihrer perſönlichen ſittlich-religiöſen Stellungnahme. Bei anderen finden wir dies deutlich ausgeſprochen. So z. B. heißt es bei Plato: „Der Geiſt müſſe ſich erſt von ſeinen Lüſten reinigen, bevor er zur rechten Erkenntnis kommen könne.“ Noch deutlicher ſagt Fichte: „Was für eine Philoſophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Menſch man iſt.“ Sehen wir uns daraufhin die großen Philoſophen und ihre Gedankenſyſteme an, ſo ergibt ſich ganz deutlich: die Weltanſchauungen der großen Denker ſind nicht Produkte des kühlen, unintereſſierten Verſtandes, ſie ſind nicht ergrübelte Erzeugniſſe der Studierſtube, ſondern Menſchen mit leidenſchaftlichem Empfinden haben in ihnen ihre perſönlichen Lebenserfahrungen niedergelegt. Bei den einen finden wir ein zartes, weiches Empfinden, das auf die Harmonieen der Ewigkeit lauſcht (ſo bei Lotze), bei anderen einen leidenſchaftlichen Willen, der für die Herrſchaft des ſittlich Guten kämpft (ſo bei Fichte), wiederum bei Nietzſche ein ruheloſes Streben nach höherer Kultur, nach einem vollendeteren Typus des Menſchengeſchlechts, den er bald im klaſſiſchen Altertum, bald in dem dionyſiſchen Rauſche leidenſchaftlicher Muſik, bald in nüchternem Denken, bald in dem Umſturz der alten ethiſchen Werte und dem Aufſtellen neuer finden

will. Zum Philoſophen iſt nicht der geeignet, der in weltabgeſchiedener Klauſe der Menſchheit Schnitzel kräuſelt, ſondern wer, im tätigen Leben ſtehend, die Triebe kennt, von denen die Menſchen bewegt werden; und wer ſelbſt ein höheres, reicheres, ideales Leben in ſich geſchaffen hat, wird auch begreifen, daß es in der Welt mehr gibt als Materie und ihre Bewegung. Wer ſelbſt in ſeinem Inneren am Aufbau einer ethiſchen Welt mitgearbeitet hat, wird auch begreifen, daß das Ziel der Kulturentwickelung nicht in der Anhäufung materiellen Beſitzes liegt, ſondern in der Entfaltung eines Innenlebens der Menſchheit, das im letzten Grund aus der Welt des Jenſeits, der Gotteswelt ſtammt. Von den neueren Philoſophen iſt es bei Eucken am deutlichſten, daß in ſeiner Philoſophie nicht der abſtrahierende Verſtand ſpricht. Das Denken iſt, wie er ſelbſt es ausführt, nur eine Teilfunktion des geſamten Lebensprozeſſes; es legt daher nur dar, worin der Menſch mit ſeinem Fühlen und Wollen ſein Ziel findet.

Erſt in der allerneueſten Zeit beginnt die Philoſophie mit vollem Bewußtſein die Frage ins Auge zu faſſen: Wie verhält ſich der rein theoretiſche Zweck der Philoſophie, die Welt zu erkennen, zu dem praktiſchen Zweck der Philoſophie, den Wert des Daſeins zu beurteilen? Handelt es ſich hier um ein Entweder — oder? oder laſſen ſich beide Zweckbeſtimmungen vereinigen? Hatte man früher auf die theoretiſche Seite der Philoſophie den Nachdruck gelegt: ſie ſoll die univerſale Wiſſenſchaft ſein, ſo wollen neuerdings andere ihr ausſchließlich die Aufgabe zuweiſen, allgemein gültige Wertbeſtimmungen aufzuſtellen, ſo Windelband; oder ſie ſoll Lehre vom höchſten Gut ſein, ſo Kaftan, während wiederum Adickes es bezweifelt, daß ſich über praktiſche Ideen allgemein gültige Ausſagen aufſtellen ließen. In Paulſens „Einleitung in die Philoſophie“ finden wir noch ohne jeden Verſuch einer Vermittelung zwei Reihen von Ausſagen nebeneinander hergehen. Einerſeits ſoll die Philoſophie ausſchließlich ein Produkt des denkenden Verſtandes ſein, anderſeits doch wieder Glaubensbeſtandteile enthalten und ein Produkt des Gemütes und des Willens ſein. So heißt es am Anfang des Buches: „Philoſophie wird durch die Arbeit des denkenden Verſtandes hervorgebracht.“

„An der Philoſophie hat das Individuum durch Denken, an Mythologie und Religion durch Glauben teil.“ „Eine geglaubte Philoſophie iſt ein innerer Widerſpruch, nicht minder eine erdachte Religion“ (S. 4 f.). Der Verſtand, der die Philoſophie hervorbringt, iſt „ein gegen Wert und Unwert gleichgültiger Regiſtrierapparat des Wirklichen“.

Folglich iſt die Wiſſenſchaft außer ſtande, die Fragen nach dem Wozu aller Dinge zu beantworten. Sie muß dieſe der Religion überlaſſen. Kant habe die richtige Grenzregulierung vorgenommen: er habe das Wiſſen vom Tranſzendenten aufgehoben, um dem Glauben Platz zu ſchaffen. Mit dieſen Ausführungen am Anfange ſeines Buches wäre eine klare Unterſcheidung zwiſchen Philoſophie und Wiſſenſchaft einerſeits, die auf die Seite des Verſtandes gehören und unter ſich zuſammenhängen, und Glauben oder Religion anderſeits erreicht. In den ſpäteren Abſchnitten des Buches begegnen wir jedoch einer anderen Reihe von Ausführungen, die mit der erſten kaum irgendwie vermittelt werden. So heißt es ſchon auf S. 40: Der Trieb, auf die Frage nach der Natur und der Bedeutung der Dinge Antwort zu geben, habe die Philoſophie ins Leben gerufen. Alſo tritt ſchon hier neben die theoretiſch-kauſale Inhaltsbeſtimmung der Philoſophie die wertend-beurteilende. Noch deutlicher heißt es S. 324 ff.: Philoſophie iſt nicht Religion; ſie will nicht ein Glaube ſein, ſondern ein Wiſſen. Dennoch enthält ſie zugleich Glaubenselemente. Denn jede Philoſophie geht darauf aus, Sinn in die Dinge zu bringen. Dies wird ausführlich an Plato, Ariſtoteles, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Comte, Marx und Engels gezeigt. Nicht Wiſſenſchaft, ſondern Liebe, Haß, Verlangen und Abſcheu, nicht der Verſtand, ſondern der Wille haben z. B. die materialiſtiſchen Weltanſchauungen der Sozialdemokraten aufgebracht. „In dieſem Sinne iſt alſo Glaube ein Element, ja das eigentliche Formprinzip jeder Philoſophie“ (S. 330). Wir finden alſo bei Paulſen zwei Begriffe von Philoſophie nebeneinander hergehen, einen engeren, nach welchem die Philoſophie ſtreng theoretiſche, beweisbare Wiſſenſchaft iſt, einen weiteren, nach welchem der Glaube an die in der Welt ſich verwirklichende Vernunft und Herrſchaft des Guten ihr

zu grunde liegt. Aber über das uns hier beſchäftigende Problem, wie beides zuſammengeht und mit welchem Recht die Philoſophie es wagen darf, normative Beſtimmungen über die Wirklichkeit zu treffen, erhalten wir keine Auskunft. Nur machen Paulſens eigene Ausführungen es deutlich, daß er in das Gebiet des Tranſzendenten ſich nicht mit ſtrengen Beweiſen, ſondern nur mit Vermutungen, Hypotheſen und Wahrſcheinlichkeitsgründen hinauswagt. An vielen Stellen wendet er ſelbſt ſich nicht an den logiſchen Verſtand, ſondern an das Gemüt und Empfindungsvermögen ſeiner Leſer.

Windelband (in ſeinen „Präludien", S. 26 ff., vgl. auch „Geſchichte der Philoſophie", 2. Aufl., S. 548) will der Philoſophie ausſchließlich die Aufgabe zuweiſen, allgemeingültige Normen aufzuſtellen über das, was gut, wahr und ſchön iſt. Die theoretiſche Betrachtung der Welt wird den Einzelwiſſenſchaften zugewieſen, die Philoſophie dagegen ſei eine beurteilende oder wertende Wiſſenſchaft. Auf dieſelbe Unterſcheidung kommt auch, wie wir oben gezeigt haben, Kaftan hinaus, wenn er die Philoſophie rein praktiſch als Lehre vom höchſten Gut beſtimmt und das Band zwiſchen theoretiſcher Wiſſenſchaft und praktiſcher Philoſophie zerſchneiden will. So ſehr ich mich nun oben gegen die Einſeitigkeiten z. B. von Herrmann und Lipſius in der Begriffsbeſtimmung des Weſens der Philoſophie gewandt habe, daß ſie gleichgültig gegen die höchſten Werte des Daſeins nur die Kauſalität der Natur und die äußere Struktur der geiſtigen Phänomene darzulegen habe, ſo ſehr muß auf der anderen Seite betont werden, daß eine Philoſophie, die ausſchließlich wertende Wiſſenſchaft ſein wollte ohne jede theoretiſche Grundlegung, völlig in der Luft ſchweben würde. Die Konſequenz wäre dann, daß die Philoſophie überhaupt nicht Wiſſenſchaft iſt. Der oben charakteriſierte Adickesſche Standpunkt wäre dann die Folge: über das Tranſzendente gibt es nur ſubjektiv verſchiedene Ausſagen, die keinen Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Beweisbarkeit oder auch nur auf Allgemeingültigkeit machen können. Werturteile losgelöſt von der Betrachtung der Tatſachen ſchweben in der Luft. Die wertende Beurteilung iſt nur der Schlußſtein einer Betrachtung, die die Tatſachen klar gelegt hat. Beſonders

Wundt hat in seiner „Einleitung in die Philosophie“ S. 30—39 dargelegt, daß Werturteile und theoretische Urteile stets Hand in Hand gehen. Die Philosophie ist darum zugleich eine erklärende und wertende Wissenschaft.

Indessen zu einer wirklich wissenschaftlichen Begründung der Ansicht, daß die Philosophie erklärende und wertende Wissenschaft zugleich ist, gelangen wir nur, wenn wir auf die allgemeinere Frage zurückgehen: Wie verhält sich überhaupt im Menschen theoretische und praktische Vernunft, oder wenn wir beides auf die letzten Gegensätze zurückführen: Wie verhält sich das Denken zum Wollen? Darf man dem Wollen einen legitimen Einfluß auf die Bildung der Weltanschauung gestatten? Erst in der neuesten Zeit werden diese Fragen mit Energie in der Philosophie behandelt. Es stehen sich hier folgende Anschauungen gegenüber: James („Der Wille zum Glauben“) und Paulsen („Einleitung in die Philosophie“) führen aus, daß der Kern des Menschen nicht im Intellekt, sondern im Willen liege. Das habe schon Schopenhauer richtig erkannt. Folglich müssen wir auch unserem Willen einen Einfluß auf die Gestaltung unserer Weltanschauung einräumen. Der Kern unserer Willenswelt ist es nun, daß wir nach dem Guten streben. Folglich dürfen wir annehmen, daß auch über dieser unserer Welt die Macht des Guten herrscht, und daß diese weltbeherrschende Macht Gottes den Sieg des Guten uns garantiert. Auf der anderen Seite aber, z. B. von J. Bergmann („Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie“ 1900; auch „Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik“, Bd. 107, S. 176 ff.) wird hervorgehoben: Das einzige Kriterium, etwas als wahr oder falsch gelten zu lassen, ist der Verstand. Es gibt zwar einen Einfluß des Gemütes auf den Verstand, aber schließlich ist doch der Verstand Richter über Wahr und Falsch. Wollten wir unseren Gemütsbedürfnissen oder Herzenswünschen einen unmittelbaren Einfluß auf die Gestaltung unserer Weltanschauung gestatten, so kämen wir dazu, das zu glauben, was wir wollen. Dem subjektiven Belieben des einzelnen ist dann Tür und Tor geöffnet. Wir kommen dann weder zu einer wissenschaftlichen Erforschung der Welt noch zu einer allgemeingültigen Wahrheit.

Hierzu gelangen wir nur, wenn der Verſtand in ſeine alten Rechte wieder eingeſetzt wird, über Wahr und Falſch zu urteilen. Und zwar iſt wahr das, was mit ſeinem Gegenſtand übereinſtimmt, nicht was unſeren Wünſchen entſpricht.

Meines Erachtens iſt es ein Fehler, wenn man von vornherein Denken und Wollen als zwei koordinierte oder einander gegenüberſtehende Mächte auffaßt. Geht man von einem ſolchen Jacobiſchen Dualismus aus, ſo muß das Wollen als ein in die Verſtandeserwägungen ſich eindrängendes fremdes Element betrachtet werden. Dann kann man den Einfluß der Willenswelt auf unſere Verſtandesüberzeugungen ſich nur etwa ſo vorſtellen: Wir müßten unſerem logiſchen Denken mißtrauen, als ob es uns in die Irre führte, und lieber dem Zwange des Denkens entgegen unſeren Herzenswünſchen folgen. So erſcheint es z. B. bei Sabatier, wenn er den Determinismus für konſequent wiſſenſchaftlich und doch nicht für richtig hält. Wenn man ſich die Willenswelt als eine dem theoretiſchen Denken und logiſch konſequenten Schließen entgegengeſetzte vorſtellt, ſo kann ſich ihr Einfluß nur als trübender Einſchlag in das Gebiet der theoretiſchen Vernunft geltend machen. Dann würde ich denen recht geben, die alle Werturteile und ſubjektiven Herzenswünſche aus der Wiſſenſchaft verbannen wollen. Dann müßte in dieſer die eiſige Kühle des ſtreng theoretiſchen, ohne Herzenswärme und innere Anteilnahme arbeitenden Forſchers herrſchen. Man könnte dann immerhin zugeben, daß im praktiſchen Leben das Gefühl in ſeine Rechte eingeſetzt werden muß, während in der Wiſſenſchaft die Kühle des Verſtandes herrſchen muß (vgl. auch Rickert, „Fichtes Atheismusſtreit und die kantiſche Philoſophie“ 1899, S. 13 ff.).

Ganz anders liegt die Sache, wenn man nicht von vornherein Verſtandeswelt und Willenswelt in Gegenſatz zueinander ſtellt. Verſtand und Wille ſind ja beides Teilfunktionen des einen lebendigen Ichs. Sollten da beide nach divergierenden Richtungen auseinandergehen? Oder iſt nicht vielmehr der eine Wegleiter des anderen? Es läßt ſich kein Willensakt denken, bei dem nicht ein vorgeſtelltes Ziel den Willen in Bewegung geſetzt hätte. Aber auch umgekehrt jede Vorſtellung erregt irgendwie das Gefühl

des Menschen, indem sie Lust oder Unlust, Wohlgefallen oder Mißfallen auslöst und so die Keime zu Willensbewegungen enthält. Beide Mächte gehören so in ihren ersten Anfängen zusammen, aber auch in ihrer höchsten Vollendung. Jede wissenschaftliche Arbeit ist, wenn sie dem Ideal des vorurteilslosen Denkens entspricht, von einem heißen Verlangen nach der Wahrheit geleitet. Aber ebenso auch: den innersten Trieb des Gemüts nach Wahrheit kann ich nicht anders befriedigen, als wenn ich den Weg des Denkens beschreite. Verstand und Wille durchdringen sich somit gegenseitig. Rickert will (a. a. O., S. 17) eine noch engere Verbindung herstellen. Er fordert, „daß auf rein logischem Wege die tiefgehende Verwandtschaft des nach Wahrheit strebenden Denkens mit dem auf das Gute gerichteten Willen aufgezeigt wird, eine Verwandtschaft, die, wie Fichte es eingesehen hatte, darauf beruht, daß ein Wollen und Werten das innerste Wesen auch des nach wissenschaftlicher Überzeugung strebenden Denkens bildet." In dem Worte „Vernunft" liegt diese höhere Aufgabe des Denkens mit eingeschlossen. Wir stellen das Wort „Vernunft" nicht in Gegensatz zu dem Verstand; wir verstehen unter einer vernünftigen Weltanschauung eine solche, die mit den Mitteln des verständigen Denkens hergestellt zugleich die richtigen Strebeziele unseres Willens gibt und unser Gemüt zur Ruhe, zum Frieden gelangen läßt. Gerade wenn der Verstand seinen Weg des konsequenten Denkens unbeirrt verfolgt, erreicht er sein Ziel, die Wahrheit zu finden, welche den ganzen Menschen in die rechte Bahn bringt. Zu den Tatsachen, die der Verstand (oder die Vernunft) zu beachten hat, gehören nun auch alle Produkte der Willens- und Gefühlswelt, die Gefühle der Freude und des Schmerzes, die Erfahrungen des Gewissens und die Empfindungen des frommen Gemüts. Indem nun der Verstand diese Tatsachen zu erklären sucht, wird er notwendig sie in ihrem Recht oder Unrecht nachweisen. Hier setzt also die Aufgabe des Verstandes oder der Vernunft ein, die Rickert mit Recht ein Werten nennt. Es gibt somit einen legitimen Einfluß der Gemüts- und Willenswelt auf den Verstand, ohne daß durch diesen Einfluß der Verstand aus seiner korrekten Bahn gebracht wird. Die Welt

des praktiſchen Erlebens liefert dem Verſtande Bauſteine, die er zum Aufbau ſeiner Weltanſchauung verwendet. Der Verſtand leiſtet dabei die wichtige Arbeit, daß er die Produkte der Gefühls- und Willenswelt, die ethiſchen und religiöſen Erfahrungen zu begreifen ſucht. Und indem er ſie wertet, leiſtet er zugleich der Gefühls- und Willenswelt den Dienſt, daß er dieſe klärt und in die richtige Bahn weiſt.

Oder wir können auch den Lebensprozeß des Menſchen als ein Suchen und Streben nach dem Höchſten auffaſſen. Zum Abſchluß kommt dies Suchen nur dann, wenn der Menſch in Gott ſein Höchſtes findet. Nicht der Verſtand allein iſt es, der in dieſem Lebensprozeß die treibende Rolle ſpielt. Ebenſoſehr ſucht der Wille ein Höchſtes, dem er ſich unterordnen darf, und das Gemüt ſucht Harmonie und Frieden. Das wiſſenſchaftliche Erkennen iſt ſomit, in ſeinen höchſten Zielen betrachtet, ein Teilmoment eines ganzen Lebensprozeſſes, der in allen ſeinen Funktionen nach dem Höchſten ſtrebt. Darum iſt es falſch, dies Teilmoment von den dazu gehörigen anderen Funktionen zu iſolieren oder gar in einen Gegenſatz zu ihnen zu ſtellen. Der ganze Menſch ſtrebt nach dem Höchſten, der Verſtand (oder die Vernunft) weiſt dieſen Weg und ſein Ziel in ſeiner Normalität nach. Dieſe hohe Aufgabe weiſt der Philoſophie z. B. Eucken zu. Alle Denkſyſteme betrachtet er nach dem Maßſtabe, daß er zeigt, inwiefern ſie den ganzen Menſchen in ſeinem Streben nach dem Höchſten zum Ziele weiſen. Er kommt in ſeiner Philoſophie zu dem Schluß, daß weder die äußere Natur noch der menſchliche Intellekt noch auch die geſamte weltliche Kultur dem Menſchen die wahren Ziele ſeines Lebens zeigen, ſondern allein die Welt des Jenſeits, die ſich in der Religion erſchließt. Jedenfalls iſt bei Eucken ebenſo wie bei Fichte das Wollen und Werten die treibende Kraft ſeines theoretiſchen Denkens. Treffend ſagt auch K. König („Gott. Warum wir bei ihm bleiben müſſen", S. 109 f.): Auch der Vernunftweg führt zu Gott, wenn er auch nicht der einzige iſt. „Die Vernunft erzeugt nicht die Religioſität, ſondern ſucht die aus den Tiefen unſeres Lebenswillens hervorwachſende zu begreifen, zu beleuchten, zu klären. Und das vermag

sie um so eher, als sie, auf der Leiter der Tatsachen und der sie ordnenden Gedanken Sprosse um Sprosse aufwärtsklimmend, zuletzt doch selber Herberge, Kraft und Ruhe auch nur da findet, wohin die andere auf drängendem Flügel heißen Sehnens ihr längst vorangeeilt ist: bei Gott."

Fassen wir die Philosophie in dieser hohen und idealen Vollendung auf — und ich glaube, wir werden ihr nur gerecht, wenn wir sie so auffassen — so ergibt sich für das Verhältnis von Philosophie und Religion folgendes:

1) Die Philosophie hat viele Fragen zu behandeln, die in keiner Beziehung zur Religion stehen. 2) Die Philosophie tritt in Konkurrenz zur Religion, weil die höchsten Fragen nach dem Woher und Wohin aller Dinge von ihr behandelt werden müssen. Diese können jedoch von der Philosophie nur richtig gelöst werden, wenn der Philosoph eine persönliche innere Stellung zur Religion gewinnt. Dies von der Philosophie zu verlangen, ist keine unbillige Zumutung, denn sämtliche Lebensgebiete erschließen sich nur dem, der die in ihnen notwendigen Erfahrungen macht. So kann es keine Widersprüche zwischen Philosophie und Religion geben, sondern wir dürfen der Lebensmacht und Überzeugungskraft der vollendeten Religion es zutrauen, daß sie alle die gewinnt, die im Erkennen wie im persönlichen Leben nach dem Höchsten, nach Wahrheit verlangen. Die Anzeichen mehren sich in neuerer Zeit immer stärker, daß auch die Philosophie die richtige Stellung zur Religion gewinnt. 3) Trotzdem unterscheiden sich Religion und Philosophie: Die Religion ist in erster Linie religiöses Leben, Empfinden, Wollen, erst in zweiter Linie religiöses Denken, Erkennen. Für die Philosophie steht das denkende Erkennen im Vordergrund, das religiöse Leben, Empfinden, die persönliche Wertschätzung des religiösen Gutes kommt für sie in Betracht als Mittel und Weg, unsere Erkenntnis zu erweitern. Somit ist die Philosophie das umfassendere Gebiet, weil sie den Gesamtumfang des menschlichen Erkennens zu umspannen sucht, die Religion ist inhaltlich das Reichere und Höhere, weil persönlich religiöses Leben mehr wert ist als alle Erkenntnis.

Was folgt hieraus für das Verhältnis von Theologie und Philoſophie? Ich freue mich ganz dem beiſtimmen zu können, was Wobbermin in ſeinem Aufſatz „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wiſſenſchaft u. ſ. w.“ („Zeitſchr. f. Theol. u. Kirche“ 1900, S. 375 ff.) auf Seite 406—411 ausgeführt hat. „Philoſophie und (ſyſtematiſche) Theologie, beide in idealer Vollendung gedacht, decken ſich. Wenn und ſolange ihre Reſultate teilweiſe auseinandergehen, ſo iſt das darin begründet, daß einerſeits die Philoſophie den Motiven der abſoluten Religion nicht hinreichend gerecht wird, daß anderſeits die Theologie in der Herausſtellung oder wiſſenſchaftlichen Verarbeitung des in der chriſtlichen Religion implicite beſchloſſenen allgemeingültigen Lehrgehalts Irrungen ausgeſetzt iſt“ (S. 411). Immerhin wird die Theologie einen anderen Ausgangspunkt haben als die Philoſophie. Dieſe wird von den allgemeinen Tatſachen in der Natur und im geiſtigen Leben ausgehen und als Abſchluß ihres Gebäudes die Tatſachen der Religion würdigen. Die ſyſtematiſche Theologie wird von den Tatſachen der religiöſen Erfahrung ausgehen; ſie wird zuerſt apologetiſch das Recht und die Bedeutung der allmeinen religiöſen und der ſpezifiſch chriſtlichen Erfahrung darlegen und ſodann die in dieſer Erfahrung beſchloſſene oder aus ihr folgende Weltanſchauung ausführen.

2.

Lukas und die johanneiſche Tradition.

Von

Lic. Dr. Hellmuth Zimmermann.

Das ſchwierigſte und noch am wenigſten gelöſte Rätſel im Neuen Teſtament bietet noch immer das Johannesevangelium. Die moderne Kritik ſtellt eine Hypotheſe nach der anderen darüber auf; eine ſchnell fertige Hyperkritik betont ihr abſchätziges Urteil — doch viele können ſich nicht des Eindrucks erwehren, daß mindeſtens eine auf guter Quelle beruhende, relativ glaubwürdige Tradition im Johannesevangelium verwertet iſt; daß es tatſächlich mit dem Bewußtſein augenzeugenſchaftlicher Kenntnis unſeren drei Synoptikern „ergänzend“ an die Seite geſtellt iſt.

Es kann nicht die Aufgabe einer kurzen Darlegung ſein, nachzuweiſen, wie wirklich das Johannesevangelium dieſe Abſicht erfüllt und wie ihrerſeits gerade auch die ſynoptiſche Tradition ergänzungsbedürftig iſt [1]), ſo daß nicht, wie man von anderer Seite zu urteilen vorzieht, im Markusevangelium die einzige und vollſtändige älteſte Kunde über Jeſu Lebenszeit uns überliefert iſt. — Es ſoll etwas anderes hier in Kürze erörtert werden, deſſen Klarlegung für die Löſung des johanneiſchen Problems von Vorteil ſein mag.

Das iſt: die auch ſonſt wohl bemerkte, aber noch oft nicht voll gewürdigte Tatſache, daß im Lukasevangelium eine Reihe von angegebenen oder vorausgeſetzten Berichten über Matthäus und Markus hinaus mit denen des Johannesevangeliums übereinſtimmen, ohne daß es meiſt möglich iſt, anzunehmen, der vierte Evangeliſt baſiere hier auf Lukas. Wir wollen dieſelben nach

---

1) Vgl. darüber auch P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890, S. 52. 53.

der Folge, wie ſie uns bei der Lektüre des Lukasevangeliums begegnen, unterſuchen:

1) Im Johannesev. 1, 6—8; 15 und 29 ff. bekundet der Täufer eine genaue Bekanntſchaft mit Jeſu Meſſiasberuf, indem er direkt auf Jeſus als den Stärkeren nach ihm hinweiſt. Wenn er auf den vorübergehenden Jeſus zeigt und ruft: „ſiehe das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt"; „dieſer war es, von dem ich ſagte: der nach mir kommt, iſt vor mir geweſen, denn er war eher denn ich", ſo weiß er eben nach der Angabe des Evangeliſten beſtimmt, daß Jeſus der erwartete Meſſias iſt; — die Art und Weiſe tut dabei nichts zur Sache.

In völliger Übereinſtimmung mit dieſer Kenntnis des Täufers, ja gewiſſermaßen ſie erklärend, iſt der Bericht des Lukas, Kap. 1 und 2 [1]). Denn hiernach erfährt Eliſabeth, die Mutter des Täufers, ſchon vor der Geburt Jeſu die Kunde von dem verheißenen Meſſiasberuf des letzteren, und Zacharias, ſein Vater, kann ſeinen Sohn infolgedeſſen als den verheißenen Vorläufer des Meſſias preiſen: 1, 76 ff.: „Und du aber, Kindlein, wirſt ein Prophet des Höchſten heißen, denn du wirſt vor dem Angeſicht des Herrn hergehen, ſeine Wege zu bereiten, zu geben Erkenntnis des Heils ſeinem Volke in der Vergebung ihrer Sünden, um des herzlichen Erbarmens unſeres Gottes willen" u. ſ. w. Die natürliche Folge *mußte* davon ſein, daß der Sohn des Zacharias und der Eliſabeth von Anfang an für ſeinen Beruf als „Elias" und Vorläufer des Meſſias erzogen wurde, daß er auch mit dieſem ſeinem Beruf bekannt gemacht wurde und *wußte*, daß der Größere nach ihm ſchon lebte und der Sohn der Maria, der Verwandten (1, 36) ſeiner Mutter, war. Joh. 1, 33 *κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτὸν* beſagt dabei nichts weiter, als daß der Täufer dieſen Sohn der Maria *von Angeſicht* vorher nicht kannte, ſo daß er zu ſeiner Erkennung beſonderen Fingerzeiges ſeitens Gottes bedurfte. Hierüber geht Matth. 3, 14—15 ſogar noch hinaus; bei Markus iſt dagegen nichts davon zu leſen, daß der Täufer Jeſum als Meſſias

1) Daß demſelben eine ſehr alte und daher relativ glaubwürdige Tradition zu grunde liegt, haben wir in „Theol. Stud. u. Krit." 1903, II, S. 247—290 darzulegen verſucht.

kannte bei der Taufe; die Täuferfrage Luk. 7, 18 ff. = Matth. 11, 2 ff. ist als Zweifelsfrage begreiflich [1]), demnach die Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes in diesen Punkten vollständig.

2) Eine zweite Übereinstimmung mit dem Johannesevangelium bietet gleich die Vorgeschichte des Lukasevangeliums noch mit dem Bericht, daß „Jesus von Nazareth" aus Bethlehem gebürtig war. Der vierte Evangelist nennt mit Bezug auf dieselbe Tradition Kap. 4, 44 Judäa die πατρίς Jesu, und in 7, 42 vermag die dort gezeichnete Unbekanntschaft der Gegner mit dieser Tatsache, durch die ihr eigener Einwand sie selber schlug und offenbar auch nach der Absicht des Evangelisten in den Augen des christlichen Lesers schlagen sollte, nichts über oder gegen die Kenntnis des Evangelisten auszusagen. Matthäus und Markus erwähnen bekanntlich nichts davon; die somit festzustellende Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes ist daher selbst hier, wo des Johannes Kenntnis auf des Lukas Bericht beruhen könnte, dennoch wichtig.

3) Die nächste Stelle, an der Lukas, wenn nicht gegen, so doch über die anderen beiden Synoptiker hinaus mit johanneischer Tradition übereinstimmt, ist Luk. 3, 3.

Man findet gewöhnlich den synoptischen Abschnitt, in den diese Stelle fällt, in Synoptiken, Kommentaren ꝛc. zusammengefaßt unter der Überschrift: „Das Auftreten des Täufers". Dabei ist aber übersehen, daß diese Überschrift nur für Lukas, keineswegs für Matthäus und Markus paßt.

Gewisse, gern die Historizität aller synoptischen Angaben bezweifelnde Kritiker vermögen allein auf Grund der diese Überschrift veranlassenden Betrachtung gegen die Historizität des synoptischen „Auftretens" des Täufers das einzuwenden, daß unmöglich der Täufer in der „Wüste", bezw. der einsamen steinigen „Jordanau" zur Bußtaufe gerufen haben kann: wer sollte ihn dort gehört haben? [2])

---

1) Wenn Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 90. 91 hier keine Andeutung findet, daß der Täufer in Gefangenschaft war oder Jesum gekannt habe, so bleibt es doch immer nur ein argumentum e silentio, welches seiner Hypothese keinen festen Grund geben konnte.

2) Vgl. Brandt, Evangelische Geschichte, S. 457 f. Anm.

Man wird aber folgendes bemerken müssen: Bei Markus und genau ebenso bei Matthäus bildet der Bericht vom Täufer nur die einleitende Angabe **der** Situation, in der Jesus, die Hauptperson der zu erzählenden Geschichte, erstmalig dem Leser vorgeführt werden sollte: die Situation, derzufolge **damals** der Täufer Johannes zu bezeichnen war als der von Jesajas geweissagte „Prediger in der Wüste“: denn als Jesus zu ihm kam, befand er sich gerade in der einsamen Jordanau unweit Jerusalem (Mark. 1, 5). Niemand kann hier vom ersten „Auftreten“ des Täufers mit Grund etwas herauslesen, vielmehr können dieser Situation schon verschiedene andere voraufgegangen sein, und nichts hindert, anzunehmen, was das natürlich Gegebene ist, daß des Täufers erstes „Auftreten“ in bewohnteren Gegenden stattgefunden habe und er erst, nachdem seine Tätigkeit genügend bekannt war und die Menge schon von weit und breit zu ihm zusammenströmte, sich ebenso, wie auch von Jesus so oft berichtet wird [1]), in die einsamere Gegend zurückzog aus dem sehr einfachen Grunde, weil die römische Polizei mitten im Lande keine umfangreichen Volksansammlungen duldete.

So sehr ein derartig in medias res einführender Bericht dem ganzen Charakter der bei Matthäus und Markus durchgehenden Darstellung entspricht, so wenig konnte er dem Historiker Lukas genügen, der offenbar zusammenhängenden Geschichtsverlauf in seinem Werke bieten wollte.

Und so lesen wir denn bei ihm im Anschluß an 1, 80, wo er schon berichtete, daß Johannes in der Vorbereitung auf seinen Eliasberuf *ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*, 3, 2 ff., wie der in der Wüste lebende Johannes zur gekommenen Zeit den Auftrag Gottes zur Bußpredigt erhielt und alsbald die ganze Umgegend des Jordan zu dem Zweck bereiste; Luk. 3, 3: *καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου ...*

Dies Umherreisen ist es nun, welches ganz genau, aber ohne

1) Siehe Mark. 1, 35. 45[b]; 3, 7[a] u. a.

ſonſt eine Abhängigkeit von Lukas und deſſen ja auch nur ganz nebenſächlicher Bemerkung zu verraten, das Johannesevangelium berichtet; laut Joh. 1, 28 verweilt der Täufer einmal taufend bei „Bethanien jenſeit des Jordans“, und Joh. 3, 23 iſt er ein ander Mal „zu Änon nahe bei Salim“, einer waſſerreichen Gegend, die nach Euſebius und Hieronymus nicht weit von der ſüdlichen galiläiſchen Grenze zu ſuchen iſt.

Die Übereinſtimmung des Lukas mit Johannes in dieſer Angabe, die er weder aus Matthäus noch Markus entnehmen konnte, iſt unverkennbar.

4) Als durchaus zum johanneiſchen Bericht von Jeſu ſchon vorgaliläiſchem Meſſiasruf in Judäa paſſend erſcheint auch die Angabe des Lukas 4, 14^{b}: Daß ſchon zu der Zeit, da Jeſus ſich nach Galiläa „zurückzog“, ſein Ruf ſich in die ganze Umgegend verbreitete: *καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ*. Auch dies konnte Lukas nicht aus Matthäus und Markus herausleſen, deren lückenhafte Darſtellung niemand auf den Gedanken kommen läßt, Jeſus habe ſchon vor ſeinem „Kommen“ nach Galiläa ſich einen großen Ruf erworben.

Anderſeits kann man wiederum auch nicht vom vierten Evangeliſten annehmen, daß er von dieſer faſt nebenſächlichen Bemerkung des Lukas her ſeinen ausführlichen Bericht von Jeſu ſchon vorgaliläiſchem Meſſiasruf (Joh. 1, 29. 42. 46) habe. Es bleibt daher bloß übrig, vorläufig ohne weitere Erklärung die Tatſache der Übereinſtimmung des Lukas mit Johannes zu konſtatieren.

5) Eine weitere bezeichnende Übereinſtimmung zwiſchen Lukas- und Johannesevangelium liefert die Beobachtung, daß nach Lukas Jeſus nach Judäa „zurückkehrend“ nicht direkt nach Kapernaum wandert, ſondern erſt nach Nazareth 4, 16 und von dort 4, 31 nach Kapernaum „hinabkam“ [1]). Auch im Johannesevangelium iſt Jeſu Reiſeweg der über Nazareth bezw. das dieſem nahe be-

1) Daß 4, 23 in dieſem Zuſammenhange eine jedenfalls durch die anders erzählende Vorlage oder ſonſtwie verurſachte Inkonſequenz iſt, iſt wohl kaum zu beſtreiten.

nachbarte Kana Joh. 2, 1 nach Kapernaum „hinab" Joh. 2, 12, ohne daß man es wagen könnte, bei der völligen Verschiedenheit des im übrigen Berichteten anzunehmen, daß der vierte Evangelist hier von Lukas abhängig sei. Die Übereinstimmung ist für Lukas um so bezeichnender, als zu ihren Gunsten bei ihm die sonst zu grunde gelegte und befolgte Anordnung, wie sie bei Markus und Matthäus erhalten ist, offenbar absichtlich umgeändert wurde. Bei Markus vermag kein Leser es anders zu verstehen, als daß Jesus von Judäa und seiner Taufe kommend direkt den Weg, der am See Genezareth entlang führte, nach Kapernaum ging, so daß meistenteils sogar das *παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν* Mark. 1, 16 von denjenigen, die das *οὐ μέντοι τάξει* des Papias bei Markus nicht zu würdigen vermögen, noch als ein Teil dieser Rückreise von Judäa angesehen wird [1]).

Wenn Matth. 4, 13 von einer Umsiedelung Jesu aus Nazareth nach Kapernaum als Erfüllung eines Prophetenwortes berichtet, so geht das offenbar noch weit über das bei Lukas und Johannes Berichtete hinaus.

6) Für Luk. 4, 44 ist mit Zahn, Einleitung II, S. 373 und 389 f. als die „bestbezeugte und wegen ihrer Unerfindlichkeit als echt zu beurteilende Lesart" anzunehmen: *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας*, das letztere „in dem weiteren Sinne, wonach es Galiläa einschließt" (Zahn a. a. O., S. 390). Danach hätte also Lukas direkt gegen die Darstellung bei Matthäus und Markus von einer Predigttätigkeit Jesu gewußt, die von Anfang an auch außerhalb Galiläas im übrigen jüdischen Lande, d. h. also auch in Judäa und Jerusalem stattfand: wieder in genauer Übereinstimmung mit dem auch hierin völlig selbständigen Johannesevangelium.

7) Daß die bei Luk. 5, 1—11 erzählte Geschichte der Abberufung der vier ersten Jünger Jesu von ihrem Fischergeschäft weg im ganzen wie in manchen Einzelheiten sehr an die Erzählung des Johannesevangeliums in Kap. 21 erinnert, ist allgemein anerkannt. Obwohl eine durchgehende Übereinstimmung nicht zu

1) Vgl. H. Holtzmann, Handkommentar 1901, S. 15.

konstatieren ist, nötigt die Ähnlichkeit dennoch dazu, anzunehmen, Lukas habe von jener besonderen Tradition doch so viel gehört, daß er zu ihren Gunsten die bis dahin durch Matthäus und Markus überlieferte Berufungsgeschichte umändern konnte.

8) Wenn in Luk. 5, 8 Simon ohne weiteres gleich mit dem Zunamen Petrus genannt wird, so muß man annehmen, wenn man dem Schriftsteller nicht Unachtsamkeit vorwerfen will, daß Lukas wußte, daß dieser Zuname dem Simon schon früher und vor dem hier mitgeteilten Zeitpunkt beigelegt worden ist. Das Johannesevangelium berichtet diese Namensbeilegung bezw. Zubenennung 1, 43 bei der Gelegenheit, als Simon seinen Bruder Andreas Jesus zuführte.

Dafür, daß Lukas nicht unachtsam den Beinamen an zu früher Stelle genannt hat, zeugt seine Parallele zu der Stelle, an der Markus die Zubenennung Simons durch Jesus berichtet: bei der Auswahl der Zwölf, meint Markus, habe Jesus dem Simon den Namen Petrus beigelegt: Mark. 3, 16: *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα Σίμωνι Πέτρον*. Lukas schreibt in der Parallele bloß *ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον*: offenbar damit bewußt die erste Beilegung des Zunamens für diese Stelle ablehnend. Matthäus sagt hier nur *ὁ λεγόμενος Πέτρος*, womit es offen gelassen ist, ob Simon schon vorher oder später diesen Zunamen erhalten hat. Matthäus scheint denn auch an späterer Stelle, 16, 18, gelegentlich des Bekenntnisses bei Cäsarea Philippi die Namenbeilegung durch Jesus anzunehmen.

Aus diesem Tatbestande erhellt jedenfalls deutlich, daß Lukas sich hier in bewußten Gegensatz gegen seine Vorgänger gesetzt hat, und in diesen Gegensatz kann ihn, soviel wir zu erkennen vermögen, nur die johanneische Tradition gedrängt haben.

9) In Luk. 6, 1 hat von jeher das *δευτεροπρώτῳ* nach *ἐν σαββάτῳ* Schwierigkeiten gemacht: schon einige Handschriften lassen es aus, und verschiedene Gelehrte halten es deshalb für unecht. Doch sicherlich ist unter der Voraussetzung der Unechtheit und nachträglichen Hinzusetzung das *δευτεροπρ'τῳ* überhaupt nicht erklärbar, während die Auslassung desselben aus Gründen seiner Unverständlichkeit wohl begreiflich ist.

Das Verständnis muß demnach auf einem Gebiete zu suchen sein, welches späteren Abschreibern schon zu fern lag — also wohl auf dem Gebiet der später oft genug rätselhaft erscheinenden jüdischen Verhältnisse, die die Geschichte Jesu überall zur Grundlage hat.

Aus ihnen heraus hat nun ausführlich schon der russisch-jüdische Gelehrte Chwolson in seiner Schrift: „Das letzte Passahmahl Jesu" (1893) eine treffende Erklärung beigebracht:

Danach hieß so der erste Sabbath nach dem Passahfeste, mit dem die erste Woche von den sieben nach dem Passahfeste bis Pfingsten schloß. Der Sabbath, der in das siebentägige Passahfest selbst fiel, hieß „großer Sabbath", wie auch Joh. 19, 31 der Sabbath, an dem Jesus im Grabe lag, ausdrücklich genannt wird. Mit ihm begann die erste von den sieben Wochen zwischen Passah und Pfingsten, und für eine Zeit, die nicht die gesetzlichen sieben „Wochen", sondern sieben „Sabbathe" nach Passah bis Pfingsten zu zählen sich gewöhnt hatte, war er der sozusagen „allererste", und der wirkliche erste von den sieben **nach** Passah nun „der **zweite** Erste"; sonst wäre man auf acht mit der Zählung gekommen.

War es nun an einem solchen ersten Sabbath nach Passah, an dem das bei Luk. 6, 1 ff. Mitgeteilte in Jesu öffentlicher Wirksamkeit sich zutrug [1]), bezw. meinte Lukas, daß das dort Erzählte an einem ersten Sabbath nach Passah sich zugetragen habe, so ist ganz unleugbar klar: Lukas hat angenommen oder gewußt, daß Jesus in öffentlicher Wirksamkeit mehr als ein Passah, als sein Todespassah, erlebt, also länger als ein Jahr gewirkt hat.

Aus Matthäus und Markus konnte er diese Kenntnis so wenig schöpfen, wie die heutigen Leser es vermögen. Scheint doch nach deren Darstellung Jesus kaum ein Jahr gewirkt zu

1) Die Erklärung von Chwolson erscheint um so treffender, als man auch sonst wohl schon bemerkt hat, daß die Zeit, da die Ähren reif waren, jedenfalls eine Passahzeit gewesen sein muß, vgl. Ewald a. a. O. S. 52. Könnte Lukas also auf Grund gleicher Reflexion den Zusatz gemacht haben, so muß er sich dennoch auch auf Grund der Tatsache als dazu berechtigt gewußt haben, die er ja noch von Augenzeugen sich bestätigen lassen konnte.

haben, wie denn auch die moderne Kritik schon als unumstößliche Wahrheit proklamiert hat.

Für seine Anschauung hat Lukas auch hier wieder keine andere weitere Parallele im Neuen Testament, als das Johannesevangelium, laut dessen Bericht sogar abgesehen von Jesu Todespassah noch von mindestens zwei Passahfesten während der Zeit von Jesu öffentlicher Wirksamkeit die Rede ist: 2, 13 und 6, 4. Daß der vierte Evangelist diese seine Kenntnis nur auf Grund von des Lukas δευτεροπρώτῳ gewonnen haben sollte, wird niemand behaupten, folglich sind sie zwei selbständige und übereinstimmende Zeugen für diese Tatsache.

10) Eine ganz besonders auffällige Übereinstimmung zwischen dem Lukas- und Johannesevangelium ist bei Luk. 6, 16 zu konstatieren. Lukas nennt bekanntlich hier den Jünger Jesu, den Matthäus und Markus Θαδδαῖος nennen, Ἰούδας Ἰακώβου, sowohl hier an der genauen Parallelstelle zu Matthäus und Markus als auch Apg. 1, 13. Man hat wohl nicht geirrt, wenn man annahm, daß Matthäus und Markus nur den Zunamen des Mannes bringen, den Lukas mit seinem eigentlichen Namen uns vorstellt. Unter genau diesem seinem eigentlichen Namen kennt ihn aber auch der vierte Evangelist, der 14, 22 von einem Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης spricht. Diese negative Bezeichnung sieht nicht so aus, als ob er eigens diese Kenntnis aus Lukas geschöpft habe, und so ist die Übereinstimmung zwischen Johannes und Lukas gegen Matthäus und Markus wieder sehr wichtig.

11) Laut Luk. 9, 52 befindet sich Jesus auf dem Durchzuge durch Samarien. Ein solcher wird bei Matthäus und Markus nicht erwähnt, wohl aber im Johannesevangelium Kap. 4, 4, so daß auch diese Übereinstimmung festgestellt werden kann, obwohl betreffs des Ereignisses bei dem Durchzuge und selbst der Richtung des Durchzuges bei beiden Evangelisten ganz verschiedene Berichte vorliegen. Wie auch sonst gerade im Lukasevangelium die Samariter in Gleichnissen und Ereignissen eine Hauptrolle spielen, ist bekannt.

12) Ebenso bekannt ist, daß nur bei Lukas und bei Johannes das Schwesternpaar Martha und Maria vor-

kommt [1]): bei Luk. 10, 38—42; bei Joh. 11, 1 f. u. 12, 2 u. 3 ff. Der vierte Evangeliſt erklärt 11, 2 u. 12, 3 ff. das Weib, welches in Bethanien im Hauſe Simons des Ausſätzigen laut Mark. 14, 3 ff. Jeſum ſalbte, für die Maria, die laut Luk. 10, 39 Marthas Schweſter war; ihr Heimatsdorf, die κώμη des Luk. 10, 8, damit für Bethanien (Joh. 11, 1); und den Lazarus von Bethanien für den Bruder der beiden Schweſtern (Joh. 11, 2). Wir ſind nicht in der Lage zu beweiſen, daß der vierte Evangeliſt bezw. die Tradition, die er wiedergibt, ſich ſelbſt dieſe Perſonalien frei erfindend zuſammengeſtellt hat. Daß in Joh. 12, 3 die Worte καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει auf Grund von Luk. 10, 40 nachträglich in den Zuſammenhang eingeſchoben worden ſind, iſt wohl dadurch nahegelegt, daß dem urſprünglichen Zuſammenhang zufolge auch bei Johannes, genau wie bei den Synoptikern, zwar wohl in Bethanien, doch nicht im Hauſe der drei Geſchwiſter das Mahl, in deſſen Verlauf Jeſus von einem Weibe geſalbt wurde, ſtattgefunden hat: denn laut Joh. 12, 2 war Lazarus ſelbſt „einer" der Gäſte. Demgemäß iſt es ſehr gut möglich, daß das ſalbende Weib Maria, die Schweſter Marthas, war, die in das Haus Simons des Ausſätzigen kam, und daß das Dorf, welches Lukas 10, 38 ungenannt läßt, eben Bethanien war, wo auch Simon der Ausſätzige wohnte. Aus Lukas geht freilich beides nicht hervor [2]).

13) Das Wort Jeſu Luk. 13, 34: „Jeruſalem, Jeruſalem, wie oft wollte ich deine Kinder ſammeln" u. ſ. w. iſt von den Gelehrten, die im Widerſpruch zum Johannesevangelium nur ein einmaliges öffentliches Wirken Jeſu in Jeruſalem annehmen zu dürfen glauben, ohne die Echtheit dieſes Herrenwortes beſtreiten

---

1) Wenn man auf das bloße Vorkommen von Namen Gewicht legen will, käme auch „Lazarus" in Betracht, welcher bei Lukas in der bekannten Parabel vorgeführt wird, während ein ſolcher bei Johannes als Gegenſtand des Beweiſes für Jeſu Lebens- und Auferſtehungskraft erſcheint.

2) Von einem „Hereinfallen einer Reiſe nach Bethanien in die galiläiſch-peräiſche Zeit" (Ewald a. a. O. S. 52) hatte laut dieſer Stelle offenbar Lukas kein Bewußtſein.

zu wollen, dahin gedeutet worden, daß Jesus mit „Jerusalem" das Judentum, seine Volksgenossen im allgemeinen, angeredet habe, so daß das ποσάκις keine mehrmalige Anwesenheit Jesu gerade in Jerusalem und Judäa voraussetzte. Daß aber diese Erklärung, so künstlich und willkürlich sie dem klaren Wortlaut gegenüber ist, niemand recht zu befriedigen vermag, ist klar. Das „Wort" kann man ohne Willkür nicht anders verstehen als dahin, daß Jesus zu verschiedenen öfteren Malen die Einwohner von Jerusalem, der Hauptstadt des Landes, auf deren Urteil es daher besonders ankam, für sich zu gewinnen versucht hat. Daß die eigentlichen Jerusalemiten gemeint sind, zeigt auch V. 35b, wo nur sie es sein können, die Jesus nicht eher sehen sollen [1]) als zu der Zeit, wenn sie rufen würden: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn."

Hat aber Jesus zu verschiedenen Malen versucht, die Kinder Jerusalems zu sammeln, so ist er verschiedene Male in Jerusalem gewesen, und nicht bloß das eine Mal kurz vor seinem Tode. Wenn wir schon oben bei Punkt 6 sahen, daß Lukas berichtete, Jesus habe von Anfang an in den Synagogen des ganzen jüdischen Landes gepredigt, wenn wir bei Punkt 9 sahen, daß das δευτεροπρώτῳ ein mehrmaliges Passah während Jesu öffentlichen Wirkens voraussetzt, so haben wir nun, dies zusammengestellt mit dem Herrenwort Luk. 13, 34, die deutliche Tatsache in sozusagen dreifacher Bezeugung vor uns, daß Lukas genau ebenso wie der vierte Evangelist von einer mehrmaligen Anwesenheit Jesu in Jerusalem gewußt hat. Die Übereinstimmung des Lukas mit Johannes in diesem gerade angefochtensten Punkte des historischen Lebens Jesu ist überaus wichtig.

14) Zur weiteren Erörterung bieten sich uns die Worte Luk. 22, 7. In den meisten Handschriften lauten sie ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα; im Cod. D aber steht statt τῶν ἀζύμων: τοῦ πάσχα. Wenn man irgendwo der Lesart

1) Es ist offenbar vorausgesetzt, daß zur Zeit, als Jesus dies Wort sprach, die Jerusalemiten ihn zu „sehen" wünschten, nachdem sie ihn vielleicht lange Zeit nicht gesehen hatten.

des Cod. D den Vorzug geben muß [1]), so sicher hier: einen „Tag der ungesäuerten Brote" gab es überhaupt nicht; es gab nur das „Fest der ungesäuerten Brote", wie richtig Luk. 22, 1 steht, und dieses dauerte sieben Tage lang: vom 15. bis 21. Nisan. Dem Fest der ungesäuerten Brote ging der eigentliche Passahtag, als der 14. Nisan, unmittelbar voran, in dessen Verlauf die Opfer vorbereitet und gegen dessen Ende zu gesetzlich genau bestimmter Stunde „in der Abenddämmerung" zu beginnendem 15. Nisan nach jüdischer Tageszählung, die Passahlämmer geschlachtet, gebraten und gegessen werden mußten. Chwolson in seiner schon angeführten Schrift S. 34 ff. beweist dazu aus der rabbinischen und übrigen jüdischen Literatur, daß in dem Falle, „wenn der 14. auf einen Freitag fiel, wo das Passahlamm vor Eintritt des Sabbaths auch gebraten werden mußte", nichts anderes übrig blieb, um den beginnenden Sabbath nicht zu entheiligen, „als: das Schlachten des Opferlammes auf den vorangehenden Tag, d. h. auf den Donnerstag den 13. zu verlegen. Das Verzehren des Passahlammes war Privatsache" (Chw. S. 43), und während die einen es am 13. bezw. zu beginnenden 14. verzehrten, um das Verbot, das zubereitete Passahlamm über Nacht liegen zu lassen (Exod. 12, 6; Chw. S. 13 f.) nicht zu übertreten, aßen andere es erst am folgenden Abend, um wenigstens fürs Essen die gesetzlich bestimmte Stunde innezuhalten. Schon Chwolson hat durch die Darlegung dieser jüdischen Sitte sowohl die Angabe Joh. 18, 28, nach der einige Juden an Jesu Todestage das Passahlamm noch nicht gegessen hatten, als auch den zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium dadurch hervorgerufenen Widerspruch, daß Jesus mit seinen Jüngern das Passahlamm schon am Abend vorher gegessen hatte, erklärt. Seine Jünger entsandt zur Vorbereitung des Passahmahles hat demnach Jesus im Laufe des 13. Nisan, dem Tage vor dem eigentlichen Passahtage; und es ist, da

1) Sie darum als die ältere und ursprüngliche anzunehmen, ist man nicht genötigt: sehr oft wird ja bei späterer Überarbeitung, eventuell noch durch den Verfasser selber (Blaß), dies und jenes verbessert, und dann ist die „zweite Auflage", das Sekundäre, das Bessere, die verbesserte.

wir Grund genug haben, anzunehmen, daß Lukas den wahren Sachverhalt gewußt hat, nur wahrscheinlich, daß er mit der Angabe ἦλθεν ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχα statt ἐν τῇ ἡμέρᾳ, wie Matthäus und Markus an der Parallelstelle schreiben, absichtlich und ausdrücklich verhindern will, zu meinen, es sei am eigentlichen Passahtage gewesen. Unser deutsches einleitendes „es kam der Tag" könnte es zweideutig unentschieden lassen, ob er nur erst im Kommen begriffen war, oder schon da war; der Grieche muß diesen Ausdruck bestimmter als ein „im-Anzuge-sein" aufgefaßt haben, denn auch der sahidische Übersetzer übersetzt Luk. 22, 7 so, daß es lateinisch lautet: dies autem azymorum propinquus erat, quo oportebat mactare pascha; daß dies nicht etwa auf besonderen, den obigen ähnlichen Erwägungen beruhende, sondern ganz unreflektierte Übersetzung ist und sein soll, beweist das unzutreffende aus dem schlechteren Text herübergenommene und nicht korrigierte azymorum.

Enthält somit bei Lukas das ἦλθεν die Angabe, daß die mitgeteilte Vorbereitung des Passahmahles an einem Tage stattfand, in dessen Verlauf erst der eigentliche Passahtag „kam" und mit dessen Abenddämmerung jener erst eintrat, so ist auch hier für Lukas nicht nur nicht ein Widerspruch zum vierten Evangelisten wahrzunehmen, wie solcher zwischen Johannes und **unserem** jetzigen Text bei Matthäus und Markus tatsächlich zu konstatieren ist, sondern geradezu die größtmögliche Übereinstimmung. Denn nun ist schon bei Lukas genau wie im Johannesevangelium als der Todestag Jesu der 14. Nisan angenommen und angegeben.

Bei der Tatsache, daß man aus den Angaben unseres Matthäus und Markus nur herauslesen zu können meint, daß Jesus am 15. Nisan gestorben ist [1]), ist die Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes auch hier wieder ganz besonders wichtig.

---

1) Der Radikalkritik ein willkommener Fund: zu konstatieren, daß „die synoptische Datierung des Todes Jesu geschichtlich unhaltbar" sei, da Jesus natürlich nicht an „einem Morgen eines dem Sabbath gleich geachteten Festtages" dem Prokurator ausgeliefert, nicht „an dem großen Festtage" Gericht gehalten und die Verhaftung durch jüdische Diener, die am Sabbath nicht

15) Gleich im folgenden Verse Luk. 22, 8 begegnet uns das Jüngerpaar „Petrus und Johannes". Die synoptischen Parallelen zu dieser Stelle bei Matthäus und Markus nennen keine Namen, Matthäus spricht von den Jüngern im allgemeinen, Markus von zwei Jüngern; es hat demnach Lukas auf Grund anderer Kenntnisnahme die beiden Namen angegeben.

Dabei erinnert man sich sogleich, daß auch in seiner Apostelgeschichte das Jüngerpaar „Petrus und Johannes" häufig wiederkehrt: 3, 1. 11; 4, 13; 8, 14, und gewiß wird es daher auch nicht zufällig sein, daß in Luk. 9, 28 statt der bei Matthäus und Markus gebotenen Reihenfolge der drei Namen: „Petrus, Jakobus, Johannes" die lukanische Parallele „Petrus und Johannes und Jakobus" lautet.

Man hat diese Zusammenstellung zu den spezifisch-lukanischen Formeln gerechnet und ihr demgemäß den historischen Wert völlig abgesprochen. Doch nun beachte man, daß Petrus und Johannes auch im vierten Evangelium als ein eng zusammengehöriges Jüngerpaar erscheinen und zwar so wenig formelhaft, daß man es schwerlich auf lukanischen Einfluß wird zurückführen können.

Im Johannesevangelium wird nämlich Kap. 20, V. 1 ff. erzählt, wie Maria Magdalena in frühester Morgenstunde nach Feststellung des abgerückten Steines sofort zu Petrus und dem „anderen Jünger, den Jesus lieb hatte", bekanntlich Johannes, eilt, denen ihre Entdeckung mitzuteilen, wie diese alsbald gemeinsam zum Grabe laufen, das leere Grab feststellen und dann zusammen wieder *πρὸς αὐτούς*, also nach Hause gehen. Hier ist keine formelhafte Zusammenstellung von „Petrus und Johannes" geboten, sondern direkt vorausgesetzt, daß diese beiden Jünger sogar zusammen wohnten, so daß sie auch in jener ganz frühen Morgenstunde schon zusammen und noch ohne die anderen Jünger anzutreffen waren.

Somit dürfte auch diese Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes einer besonderen Wichtigkeit nicht entbehren.

Waffen tragen durften, erfolgt sein kann (vgl. Brandt, Evangelische Geschichte, S. 285 ff., besonders S. 303).

16) Wer Luk. 22, 27 b lieſt: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς διακονῶν, Worte Jeſu, welche Lukas in dem hiermit in der Formulierung über die beiden anderen Synoptiker hinausgehenden Bericht vom Abendmahl mitteilt, wird ſich ſofort des johanneiſchen Berichtes Kap. 13, 1 ff. erinnern, der erzählt, wie Jeſus ſeinen Jüngern die Füße wuſch als letztes Zeichen ſeiner dienenden Liebe „bis zum Ende".

Gewiß iſt zuzugeben, daß der johanneiſche Bericht eine gute Illuſtration zu dem von Lukas überlieferten Herrenwort iſt; dennoch anzunehmen, wie Strauß, Baur u. a. wollen, daß dieſe Illuſtration allein auf Grund dieſes Herrenwortes Luk. 22, 27 b erfunden ſei, iſt mehr als willkürlich. Denn wie das Wort: „ich bin unter euch wie ein Dienender" jemanden veranlaſſen ſollte, gerade die Fußwaſchungsſzene zu erfinden, bedürfte doch wohl dann noch näherer Erklärung. Eine ſolche iſt aber offenbar ſchwerer zu erbringen als für die Annahme, daß auf die lukaniſche Formulierung des Herrenwortes die johanneiſche Tradition von der Fußwaſchung von Einfluß geweſen iſt, zumal es auch in der Stellung bewußt abweichend von Matthäus und Markus gerade in die Zeit des letzten Mahles Jeſu von Lukas geſetzt iſt, in der nach Johannes die Fußwaſchung geſchah [1]).

Wenigſtens das eine kann wohl nicht beſtritten werden, daß offenbar beide, Lukas und Johannes, wieder in genauer Übereinſtimmung, den Gedanken des chriſtlichen Liebesmahles, der Agapen, als ſchon beim letzten Paſſahmahl Jeſu zum Ausdruck gekommen, berichten.

17) Eine Übereinſtimmung zwiſchen beiden Evangeliſten findet ſich ſogar betreffs des Ohres, welches dem Knecht des Hohenprieſters bei Jeſu Gefangennahme abgeſchlagen wurde: beide nennen das „rechte" Ohr, Luk. 22, 50 und Joh. 18, 10,

1) Auch hierauf hat ſchon P. Ewald a. a. O. S. 54 ff. aufmerkſam gemacht, der außerdem noch in der „Rede vom Schwert" Luk. 22, 35 f. den „Nachklang des von Johannes berichteten Tatbeſtandes" (S. 55) findet, wie er denn auch hier wie ſchon bei Luk. 10, 21 „frappierende formale Gleichartigkeit mit johanneiſcher Redeweiſe" nachweiſt, der zuliebe „Lukas aus ſeiner gewöhnlichen in die johanneiſche Form" ſogar übergegangen ſei (S. 56).

während Matth. 26, 51 und Mark. 14, 47 das Ohr unbeſtimmt laſſen.

18) Ein weiteres recht auffallendes Zuſammentreffen des Lukas mit Johannes über die Angaben bei Matthäus und Markus hinaus iſt auch hinſichtlich des Verhaltens des Pilatus feſtzuſtellen.

Bei beiden verhält ſich nämlich Pilatus völlig abweiſend der Forderung der Juden gegenüber, Jeſum zu kreuzigen: gleich Luk. 23, 4 ſagt Pilatus: „ich finde keine Schuld an ihm"; er ſendet ihn zu Herodes in der Hoffnung, ſo des Urteils überhoben zu werden 23, 7; und als Jeſus von Herodes zurückkommt, beteuert er wieder, V. 14: „ich fand keine Schuld an dem Menſchen" und (V. 15[a]): „auch Herodes nicht". Laut V. 15[b] erklärt er: „er hat nichts Todeswürdiges verbrochen" und V. 20 heißt es direkt: Pilatus wollte Jeſum loslaſſen. V. 22 erklärt er noch zum dritten Mal: „was hat er Böſes getan? ich fand nichts Todeswürdiges an ihm, ich werde ihn ſtäupen[1]) und loslaſſen." Erſt hiernach, als die Kläger immer lauter ihn überſchreien, überläßt er Jeſum ihrem Willen, und ſie (Luk. 23, 26), nicht römiſche Soldaten, wie nach Matth. (27, 27) und Mark. (15, 16), führen Jeſum ab.

Ebenſo oft verweigert Pilatus nach dem Bericht des Johannesevangeliums Jeſu Verurteilung: als Pilatus hört, daß jüdiſche Geſetzesſtreitigkeit vorliege, will er erſt gar nichts mit der Sache zu tun haben und die Beſtrafung den Juden allein überlaſſen (18, 31), wie es möglich war, ſolange es ſich nicht um die Todesſtrafe handelte. Ein todeswürdiger Verbrecher erſcheint ihm Jeſus alſo von Anfang an nicht. Als aber Jeſu Tod gefordert wird, unterzieht er den Beklagten einer längeren Unterredung, deren Reſultat iſt V. 38 f. „ich finde keine Schuld an

1) Bei Joh. 19, 1 wird das tatſächlich noch **vor** der Entſcheidung ausgeführt, ſo daß die Übereinſtimmung nicht in dem Vorſchlag beruht, wie B. Weiß meint („Einleitung", § 48, 3). Doch gehört immerhin auch die Erwähnung der Stäupung ſchon während der Verhandlung zu den übereinſtimmenden Zügen, während bei Matthäus und Markus die Geißelung erſt nach der Verurteilung ſtattfindet (Mark. 15, 16; Matth. 27, 26).

ihm, ich will ihn euch frei lassen." Das wiederholt er 19, 4 und 6. Nach nochmaliger Unterredung will er Jesum endgültig freilassen, — da veranlaßt ihn aber der Hinweis der Juden auf den Zorn des Kaisers, Jesum zu verurteilen, und er übergibt ihn 19, 16 den Juden zur Kreuzigung.

So wenig ein wirklicher Parallelismus zwischen Johannes und Lukas wahrzunehmen ist, der verraten könnte, daß Johannes einfach dem Lukas gefolgt ist, so ist die große Ähnlichkeit beider doch in dem schon genannten Grundgedanken nicht zu verkennen und um so auffallender, wenn man ihnen die Berichte bei Markus und Matthäus gegenüberstellt.

Nach Markus ebenso wie nach Matthäus wundert sich Pilatus anfangs darüber, daß Jesus auf seine Fragen keine Antwort gibt (Mark. 15, 5; Matth. 27, 14), er kann infolgedessen gar kein Urteil über ihn gewinnen und fragt die Juden, offenbar um die Sache los zu sein, ob sie wollten, daß er ihn als Ostergefangenen freilassen solle (Mark. 15, 9; Matth. 27, 21), was natürlich mit Nein beantwortet wird. Daraus erkennt Pilatus, daß es sich hier um den Neid der Hohenpriester handele, und fragt, was er mit Jesus tun solle (Mark. 15, 12; Matth. 27, 27). Die Antwort, ihn zu kreuzigen, veranlaßt ihn dann zwar noch zu der Frage: was hat er denn Böses getan? (Mark. 15, 14; Matth. 27, 23), worauf wieder nur der Ruf: „Kreuzige, kreuzige ihn" erschallt, und da will er dem Volke zu Gefallen sein, Barrabas loslassen (Mark. 15, 15; Matth. 27, 24), und übergibt Jesum den Soldaten zur Kreuzigung (Mark. 15, 16; Matth. 27, 27). Bei Matthäus kommt hierzu nur noch die durch einen Traum veranlaßte Warnung der Gattin des Pilatus (Matth. 27, 19), die zur Folge hat, daß Pilatus, während er Jesum verurteilt, das Händewaschen zum Zeichen seiner Nichtbeteiligung an dem Verbrechen vornimmt und den Juden die ganze Verantwortung allein auflabet. Dieser Zug nähert sich somit schon ziemlich der Darstellung bei Lukas und Johannes, deren Übereinstimmung aber trotzdem noch als eine in ihrer Besonderheit wichtige auffällt.

19) Der allerdings nicht in Cod. D mitüberlieferte, aber darum kaum mit Grund für nachlukanisch zu erklärende Vers

Luk. 24, 12 berichtet, daß Petrus zum Grabe lief und die Auferſtehung ſelber dort feſtſtellte. Der Bericht des Johannesevangeliums, laut dem (Joh. 20, 4) Petrus und Johannes ſozuſagen einen Wettlauf zum leeren Grabe veranſtalteten, iſt ſchon bei Punkt 15 zur Sprache gekommen. Daß er auf Grund dieſer Lukasſtelle hergeſtellt ſei, wäre rein willkürliche und ganz unmotivierte Behauptung, da Lukas hier von Wettlauf und Johannes nichts erwähnt.

Wenn wegen der ſpezifiſch lukaniſchen Sprache, die gleich das ἀναστάς zum Verbum finitum, welches ſo bei Lukas im Evangelium 17 mal, in der Apoſtelgeſchichte 19 mal und ſonſt im ganzen Neuen Teſtament nur noch 2 mal bei Markus vorkommt, ebenſo wie das τὸ γεγονός (vgl. Luk. 8, 34. 35. 56; Apg. 4, 21; 5, 7; 13, 12) verrät, der Vers für echt lukaniſch gehalten wird, ſo muß zugegeben werden, daß hier wieder eine auffällige, wenn auch nicht vollſtändige Übereinſtimmung des Lukas mit Johannes vorliegt.

20) Wir kommen zu den beiden letzten Punkten, die, ſoviel ich ſehe, hier aufzuſtellen ſind:

Man hat die „leibhaftige Greifbarkeit" des Auferſtandenen im Johannesevangelium über die Darſtellung der Synoptiker hinausgehend gefunden: Thomas vermag ſeine Hand auf Jeſu Seite zu legen und mit ſeinen Fingern Jeſu Nägelmale zu fühlen: Joh. 20, 27.

Wenngleich gerade dieſe Geſchichte nicht auch von Lukas erzählt wird, ſo wird doch die „leibhaftige Greifbarkeit" des Auferſtandenen von ihm durchaus genau ebenſo vorgeſtellt und vorausgeſetzt, wie bei Johannes. Denn bei Luk. 24, 39 heißt es ausdrücklich aus des Auferſtandenen Munde: „Sehet meine Hände und meine Füße, daß ich es ſelbſt bin; betaſtet mich und ſehet! denn ein Geiſt hat nicht Fleiſch und Knochen, wie ihr mich haben ſeht"; und laut V. 43 ißt er ſogar vor ihnen Fiſch und Honig, den ſie ihm auf ſeinen Wunſch vorſetzen.

Durch die verſchloſſene Tür plötzlich in ihre Mitte trat aber Jeſus trotz dieſer „leibhaftigen Greifbarkeit" auch genau ebenſo nach Joh. 20, 19, wie bei Luk. 24, 36. Die Übereinſtimmung iſt alſo hier eine vollſtändige.

Eine Abweichung von Matthäus und Markus läßt sich hier, wie so oft, nur auf dem Grunde des argumentum e silentio feststellen; denn Markus hat größter Wahrscheinlichkeit nach niemals eine Geschichte des Auferstandenen seinem Evangelium als Schluß angefügt, weshalb in späterer Zeit sich in verschiedenen Gegenden verschiedene diesbezügliche sekundäre Anhänge zu ihm fanden (vgl. Zahn, Einltg. II, S. 227 ff., 239, u. „Th. St. u. Kr." 1901 III, S. 448), und Matthäus schließt bekanntlich sofort an den Bericht von der Auferstehung den von der Himmelfahrt, zu welcher Abkürzung ihn seine Buchrolle genötigt haben könnte.

21) Eine ganz auffallende und zuerst sehr frappierende Differenz bei der Geschichte des Auferstandenen zwischen Matthäus und Markus einerseits und Lukas und Johannes andererseits begegnet uns aber anläßlich des letzten hier zu besprechenden Punktes, in dem Lukas und Johannes noch wieder genau zusammentreffen: das ist die betreffs des Ortes der Erscheinungen des Auferstandenen.

Lukas und Johannes teilen in übereinstimmender Weise mit, daß Jesus seinen Jüngern in **Jerusalem** erschienen ist und die Jünger an nichts weniger gedacht haben als an eine sofortige „Flucht nach Galiläa".

Die letztere ist es aber, die man für gewöhnlich aus unserem Matthäus und Markus herausliest, da nach Matthäus sogar die Himmelfahrt auf „dem" Berge Galiläas stattfand (Matth. 28, 16).

Es ist hier nicht der Ort, diese Differenz aufzulösen, wie es schon zu gunsten der Tradition bei Lukas und Johannes in dem Aufsatz der „Th. St. u. K." 1901 III, S. 445 ff. versucht wurde.

Je größer sie ist, um so wichtiger die Übereinstimmung zwischen Lukas und Johannes, die in ihrer hier ganz offenbaren Unabhängigkeit voneinander — jeder von ihnen hätte ja ebenso gut die Tradition bei Matthäus und Markus vorziehen können! — zwei selbständige Zeugen für das von ihnen Überlieferte bilden.

Dies iſt auch das kurze Reſultat unſerer ganzen Unterſuchung, auf die wir nun noch einmal einen Blick zurückwerfen:

Die 21 angegebenen Übereinſtimmungen haben, wenn nicht jede einzelne, ſo doch alle in ihrer Geſamtheit eine Beweiskraft, die nicht ſo leicht zu erſchüttern ſein wird. Von den 21 ſind mindeſtens 11: Punkt 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 13. 14. 15 und 19, bei denen es ganz beſtimmt ausgeſchloſſen iſt, daß die Darſtellung oder Angabe des vierten Evangeliſten durch die entſprechende lukaniſche, ſich meiſtens auf Andeutungen beſchränkende, beeinflußt ſein könnte. Bei dieſen bleibt vielmehr beſtimmt nichts anderes übrig, als zuzugeben, daß es *Lukas* iſt, der ſich hier mit einer von Matthäus und Markus abweichenden oder jene ergänzenden Tradition bekannt zeigt, die wir im vierten Evangelium wiederfinden.

Daß dies eine geſchichtliche Unmöglichkeit iſt, wird niemand behaupten wollen, werden nicht einmal jene Gelehrten zu behaupten brauchen, die die *ganze* johanneiſche Tradition nur als ſpäte, auf Grund der Synoptiker erfundene Dichtung zu verſtehen vermögen. Daß dies aber noch weniger eine geſchichtliche Unmöglichkeit iſt für den, der die johanneiſche Tradition als eine glaubhafte augenzeugenſchaftliche zu würdigen weiß, iſt ohne weiteres einleuchtend: Der ſchon von *Reſch* erkannte „*Hiſtoriograph des Neuen Teſtamentes*“ konnte unmöglich an einer Quelle vorübergehen, die wie keine andere die ſo oft rätſelhafte ſynoptiſche Tradition in vieler Beziehung ergänzte, und die nicht plötzlich mit einem Mal aus der Erde gewachſen ſein kann, ſondern auch ſchon vor ihrer ſchriftlichen Fixierung im Johannesevangelium irgendwo zu erfahren geweſen ſein wird.

Daß *Lukas* dieſelbe für hiſtoriſch genug gefunden hat, um ſie zur Ergänzung der ſonſt von ihm allein befolgten ſynoptiſchen Tradition zu verwenden, daß er ſie offenbar *mit* zu dem rechnet, was die älteſten „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (Luk. 1, 2) überliefert hatten, muß ein gewichtiges Zeugnis für ihre (relative) Glaubwürdigkeit ſein, auf die hier näher einzugehen nicht der Ort iſt.

3.

Die Predigten des Tertullian und Cyprian.

Von

J. A. Knaake, Pastor in Falkenberg bei Dommitzsch.

Im allgemeinen wird angenommen, daß wir von Tertullian und Cyprian keine Predigten, sondern nur Abhandlungen besitzen. Da ihre Schriften meist nur vom kirchen- und dogmengeschichtlichen Standpunkte aus durchforscht wurden, so ist die Frage nach ihrer homiletischen Bedeutung nicht näher erörtert worden; doch finden sich Andeutungen des homiletischen Wertes und Wesens schon früher. Urbanus Rhegius nennt in seinem Judicium de Cypriani libello, quem de eleemosyna inscripsit (opp. lat. II, fol. 43), diese Schrift einen Sermon, worin Cyprian keine dogmatische Abhandlung biete, sondern eine Ermahnung, „quare orationis instar omnia congerit.“ Mosheim sagt in seiner „Anweisung erbaulich zu predigen“ (1771, S. 44): Cyprian unterwies das Volk nicht nach der gemeinen Art, sondern nach den Regeln der Redekunst. Lentz („Gesch. d. Homiletik“ I, 145) und Th. Harnack („Prakt. Theol.“ II, 60) erkennen an, daß die Abhandlungen Cyprians nach Charakter, Inhalt und Form von Homilien wenig unterschieden sind. A. Harnack („Texte und Untersuchungen“ 1889, S. 45) hat die pseudocyprianische Schrift de aleatoribus als einen homiletischen Traktat bezeichnet. Ob demselben eine wirklich gehaltene Rede zu grunde liegt, erscheint ihm als eine Frage von untergeordneter Bedeutung; es könne nicht sicher ausgemacht werden, sei aber nicht unwahrscheinlich. Mit dieser Schrift de aleatoribus haben aber einige Schriften Tertullians und Cyprians eine gewisse Ähnlichkeit in der ganzen Anlage, der Behandlung des Stoffes und dem Redeton.

Noeldechen ist dem Sachverhalt am nächsten gekommen, wenn er in seinem Aufsatz über „Kultus-Stätten und -Reden der Tertullianischen Tage“ („Zeitsch. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben“ 1885, S. 208) behauptet, daß auch Schriften des Tertullianus Kennzeichen des Vortrags aufweisen und von ihm ursprünglich im Gemeindehause gesprochen seien. Als Beweis dafür werden freilich nur die Anreden aufgeführt, und auf den homiletischen Wert der Schriften geht er gar nicht ein.

Bei Tertullian ist die Untersuchung, ob seine Traktate wirkliche Predigten sind, schwieriger, und daher beginne ich mit Cyprian. Bei diesem handelt es sich um die Schriften: de habitu virginum, de unitate ecclesiae, de lapsis, de oratione dominica, de mortalitate, de opere et eleemosynis, de bono patientiae, de zelo et livore.

Von allen diesen Schriften ist zunächst dies zu sagen, daß sich in ihnen nicht der geringste Anhalt findet, um sie für Abhandlungen zu erklären; es sind durchaus Reden, und zwar christliche Reden. Es sind auch keine Panegyrici, die etwa für bloße Leser verfaßt sein könnten, um mit dem eleganten Stile zu glänzen; sondern es sind wirkliche Reden, die auf einen konkreten, praktischen Zweck innerhalb der Gemeinde ausgehen, und die nur als wirklich gehaltene sich natürlich und ungezwungen erklären lassen. Und dafür, daß dies Predigten sind, spricht auch ein äußerlicher Umstand, nämlich die ungefähr gleiche Länge dieser Schriften, welche auf ein gewisses Zeitmaß Rücksicht zu nehmen scheint.

Ferner ist allen diesen Reden dies gemeinsam, daß die direkte Anrede: fratres dilectissimi oder carissimi, von Cyprian ungemein häufig gebraucht wird; in de habitu virginum redet er natürlich die Jungfrauen an. Endlich redet er so oft und rasch wechselnd in der ersten oder zweiten Person, bald ich und wir, bald du und ihr gebrauchend, wie dies nur in einer wirklichen Gemeindepredigt sich natürlich einstellt, wo man sich Auge in Auge sieht.

Ich gehe nun zu den einzelnen Schriften über, indem ich die Kapitel nach der Ausgabe von Goldhorn angebe.

1. De habitu virginum.

Die Rede de habitu virginum könnte auch de disciplina betitelt werden, wie denn auch Rabanus Maurus opp. 6. 73 G. hieraus einen Abschnitt unter dem Titel de disciplina abgeschrieben hat. Cyprian geht gerne in medias res; er beginnt de zelo et livore mit den Worten: Zelare, quod bonum videas, und de bono patientiae beginnt er: De patientia locuturus. Dem entsprechend könnte man nach dem Anfang: Disciplina custos spei diese Schrift de habitu besser de disciplina betiteln, denn sie handelt nicht bloß vom Verhalten der Jungfrauen. Desgleichen hieße die Schrift de lapsis richtiger de pace nach dem Inhalt und Anfang der Rede.

Den Eingang der Rede de habitu virginum bildet eine Lobpreisung der Zucht in der rhetorischen Form der amplificatio, wie wir diese Art auch in späteren Zeiten, besonders bei Augustin häufig wiederfinden. Nachdem Cyprian von der Zucht im allgemeinen geredet hat, schließt er diesen ersten Abschnitt (Kap. 2) mit den Worten: „Und zwar sollen dies Männer wie Weiber, Knaben wie Mädchen, jedes Geschlecht und jedes Alter beobachten." Dann fährt er fort (Kap. 3): Nunc nobis ad virgines sermo est, worauf wiederum eine Verherrlichung des Jungfrauenstandes in der Form der amplificatio folgt. Und an die Jungfrauen wendet er sich mit väterlicher Ermahnung, wie sie einem Prediger wohl ansteht: Ad has loquimur, has adhortamur affectione potius quam potestate. Hiermit hat Cyprian selber dies als eine Ansprache an die Jungfrauen insbesondere bezeichnet. Und zwar müssen es die ihm persönlich bekannten Jungfrauen seiner Gemeinde sein, weil er fremden gegenüber nicht von Zuneigung und zärtlicher Liebe reden könnte.

Solche Predigten oder Ansprachen an die Jungfrauen sind wohl nicht ungewöhnlich gewesen, denn auch Tertullian hat zwei solche Reden gehalten (de cultu feminarum), worin er sich an die Dienerinnen Gottes und seine Mitschwestern wendet; und an ihn lehnt Cyprian sich an. Auch später finden wir dergleichen; wie denn einer der pseudoaugustinischen Sermone beginnt: Ad vos mihi sermo, o iuvenes!

Mit richtigem homiletiſchem Takte hat Cyprian dabei ſeine Rede an die Jungfrauen ſo gehalten, daß ſie auch für die übrige Gemeinde lehrreich und fruchtbar war. Dies iſt für unſere gegenwärtige Predigt beachtenswert. Einerſeits muß man beſtimmte Perſonen und beſtimmte Stufen des Glaubenslebens der Hörer im Auge haben, wenn man wahrheitsgemäß, lebendig und konkret reden will; anderſeits muß man das, was man den einzelnen ſagt, auf jene allgemein gültigen Wahrheiten zurückführen, vor denen ſich alle zu beugen haben. Nur zu oft aber richtet ſich die Predigt ſozuſagen an den Durchſchnittschriſten, wie er gerade dem Paſtor nach dem Bilde ſeiner Gemeinde vorſchwebt, während doch vielleicht nicht ein einziger Hörer dieſer Durchſchnittschriſt iſt, ſondern jeder auf einer beſtimmten Stufe des chriſtlichen oder auch unchriſtlichen Lebens ſteht.

In Kap. 7 heißt es: Scriptum est et legitur et auditur et in exemplum nostri ecclesiae ore celebratur: Qui dicit etc. (1 Joh. 2, 6); welche Hinweiſe auf die Liturgie nur dann recht paſſend ſind, wenn dieſe Worte auch im Gemeindegottesdienſt geſprochen wurden.

Der ſeelſorgeriſche, Seelen beratende Zweck dieſer Predigt wird ausdrücklich hervorgehoben Kap. 17: Virgines certe, quibus hic sermo nunc consulit, wobei das nunc eben auch auf eine beſtimmte Stunde verweiſt, was bei einer Abhandlung ſinnlos wäre. Die ſeelſorgeriſche Seite iſt bei Cyprian getragen von väterlicher Liebe Kap. 21: Audite itaque me, virgines, ut parentem, ... monentem, ... consulentem. So tritt uns in der abendländiſchen Kirche viel mehr als in der morgenländiſchen der auf das Praktiſche und Pädagogiſche gerichtete Sinn entgegen, ein Erbteil des alten römiſchen Geiſtes, der in den großen Päpſten ſeine letzten Träger gefunden.

Der lebhafte Charakter einer wirklichen Rede tritt an mehreren Stellen deutlich hervor, z. B. Kap. 22: Servate, virgines, servate, quod esse coepistis, servate, quod eritis. Am Schluſſe werden die Jungfrauen noch einmal ermahnt, ſowohl die älteren wie die jüngeren, und dann wird beiden Teilen geſagt: Hortamentis vos mutuis excitate. Solche Ermahnung ſcheint nur da

natürlich, wo man beide Teile vor Augen hat. Endlich enthält der letzte Satz: Tantum mementote tunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas honorari, eine ganz ähnliche Bitte, wie sie Tertullian in seiner Homilie de baptismo am Schlusse ausspricht: Tantum oro, ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis. Vielleicht war es damals Sitte, sich mit solcher Bescheidenheitsformel der Fürbitte der Gemeinde zu empfehlen und sich damit von ihr zu verabschieden.

2. De unitate ecclesiae.

Die berühmte Schrift de unitate ecclesiae hat im Grunde gar keine dogmatische Tendenz, sondern sie ist eine aus praktischen Rücksichten hervorgegangene Ermahnungsrede, welche das Gefühl der Zugehörigkeit zu der einen katholischen Kirche bei den Gemeindegliedern stärken will, weil dieses Gemeinschaftsgefühl durch die entstandenen Spaltungen gelitten hatte und die Gefahr des Subjektivismus zunahm. — Die mehrfache Anrede fratres dilectissimi zeigt den Redecharakter besonders durch die Verbindung, in der sie gebraucht wird: Kap. 3: Cavenda sunt autem, fratres dilectissimi, — — Hoc eo fit, fratres dilectissimi, — — Kap. 16: Malum hoc, fidelissimi fratres, iam pridem coeperat; sed nunc crevit, — Kap. 17: Non tamen nos moveat. ... Vitate quaeso vos, fratres, ... Kap. 23: Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, ... Kap. 27: Excitemus nos, quantum possumus, dilectissimi fratres, und der ganze darauf folgende rednerische Schluß. Dazu kommen die mannigfachen Ermahnungen, die gar nicht für eine Abhandlung passen, und der lebhafte affektvolle Stil, wie er z. B. im 5. und 6. Kapitel hervortritt. Die berühmte Stelle Kap. 6: Alienus est, profanus est, hostis est. Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem; mit der Steigerung, dem Asyndeton, dem Parallelismus und Reim ist offenbar auf die Ohren von Zuhörern berechnet, denn die Beweiskraft dieser bildlichen Vergleichung Gottes und der Kirche ist nur schwach. Überhaupt sind die Beweise des Cyprian manchmal recht schwach, aber durch den gefälligen Ausdruck schmeicheln sie sich dem Ohre

ein, und die Hörer halten für wahr, was ihnen angenehm und geistreich klingt. Laktantius sagt einmal von dem anspruchsvollen Publikum: Adeo nihil verum putant, nisi quod auditu suave est; nihil credibile, nisi quod potest incutere voluptatem. Man braucht sich über die oft gesuchten Antithesen, Alliterationen, Reime, Assonanzen und Wortspiele, wie wir sie auch in den späteren Jahrhunderten und besonders bei Augustin finden, nicht zu wundern, denn das Publikum verlangte danach, nachdem es einmal an diesen Ohrenschmaus gewöhnt war. Dieser Druck, den ein einmal verwöhntes Publikum auf den Redner ausübt, ist eine Gefahr für den Prediger, und auch Cyprian hat auf dem Altar der Mode seiner Zeit einigen Weihrauch geopfert.

3. De lapsis.

Daß die Schrift de lapsis eine an einem bestimmten Tage gehaltene und darauf berechnete Predigt ist, wird schon durch die beiden ersten Kapitel klar bewiesen. Die Eingangsworte: Pax ecce, dilectissimi fratres, ecclesiae reddita est, bezeichnen den Anlaß der Rede und den Zeitpunkt. Die Last, die auf den Gemütern ruhte, die Erleichterung, die ihnen durch Gottes Hilfe zu teil geworden, werden dargelegt, und jeder Hörer sieht, was er im Herzen trägt. In laetitiam mentes redeunt, ruft Cyprian aus. Wie soll man solche Worte anders verstehen, als von der Zeit, da wirklich dies Gefühl der Freude alle Herzen erfüllte? Die Höhepunkte der Gefühle aber dauern nur kurze Zeit, und Sache des Predigers ist es, den günstigen Augenblick zu erfassen, um diese Gefühle zu klären und zu vertiefen und mit ihrer Hilfe einen kräftigen Eindruck auf die Hörer hervorzubringen. Eine Abhandlung aber ist mehr oder weniger zeitlos. — Dandae laudes deo, fährt Cyprian fort, et beneficia eius ac munera cum gratiarum actione celebranda, quamvis agere gratias nostra vox nec in persecutione cessaverit. Wo sollen sie Gott loben, wo mit Danksagung feiern, wenn nicht in der Kirche? Ebenso passen die Worte: benedictiones eius et laudes ... praedicemus nur für den Gemeindegottesdienst. Und nun wird der Tag selber bezeichnet, nämlich der Tag, da die Bekenner feierlich

in die Kirche eingezogen sind und die Gemeinde einen Dankgottesdienst feiert: Exoptatus votis omnium dies venit, ... Confessores ... gloriosos laetis conspectibus intuemur, ... Adest militum Christi cohors candida, ... alles Worte und Wendungen, welche die Anwesenheit der feiernden Gemeinde voraussetzen. Daß die Kirche der Ort der Rede sei, geht hervor aus den Worten: Quam beata (scl. ecclesia), quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato trophaea referentes! Der Redecharakter tritt ferner hervor in den Worten Kap. 4: Quid hoc loco faciam, dilectissimi fratres? Fluctuans vario mentis aestu, quid aut quomodo dicam? Lacrymis magis quam verbis opus est ad exprimendum dolorem. ... — Dergleichen affektvolle Worte passen nur für den in seinem Gemüte bewegten und innerlich ergriffenen Prediger. Ferner Kap. 14: Nec hoc ideo dico, ut fratrum causas onerem, und Kap. 23: Accipe potius et admitte, quae loquimur. Quid surdae aures salutaria praecepta non audiunt, quae monemus? Kap. 25: Praesente ac teste me ipso accipite, quid evenerit ... passen nur für eine Rede. Das 35. Kapitel zeigt, daß Cyprian bestimmte Personen vor Augen hat, deren augenblicklichen Herzenszustand er kennt: Vos vero, fratres dilectissimi, ... peccata vestra perspicite ... nec desperantes misericordiam domini, nec tamen iam veniam vindicantes. Dieses iam konnte er nur zu solchen sagen, die er näher kannte. — Dazu kommt der ganze Redecharakter mit seinen Ausrufen, wie Kap. 25: Tanta est potestas domini, tanta maiestas! mit seinem affektvollen Eindringen auf die Herzen, besonders von Kap. 29 an, und mit dem die Herzen erhebenden Schluß des Ganzen.

4. De oratione dominica.

Die Schrift de oratione dominica hat keinen so bestimmten Anlaß wie die vorige, daher kann die allgemeinere Behandlung nicht auffallen, zumal der Gegenstand ein zu allen Zeiten vorhandenes Bedürfnis der Gläubigen betrifft. Der Charakter der Predigt ist überall vorhanden. Der Eingang mit der rhetorischen

Figur der amplificatio bezeichnet das Ganze von vornherein als eine Rede. Die Anrede fratres dilectissimi wird dreizehnmal gebraucht. Das häufige Wir ist nur bei einer Gemeindepredigt natürlich. Die Aufforderungen Kap. 3: Oremus itaque, fratres dilectissimi, sicut magister Deus docuit; Kap. 4: Cogitemus nos sub conspectu dei stare, — machen nur vor versammelter Gemeinde den vollen Eindruck. Der Satz Kap. 8: Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus; hat nur Sinn angesichts der Gemeinde. Der Übergang vom ersten zum zweiten Teil Kap. 7: Quae nos, fratres dilectissimi, de divina lectione discentes postquam cognovimus, qualiter ad orationem accedere debeamus, cognoscamus docente domino et, quid oremus, ist nur für eine Predigt passend. Ein Hinweis auf die Liturgie ohne irgend eine Bemerkung, daß jetzt vom Gemeindegottesdienst die Rede sei, bezeugt, daß sich Redner und Hörer mitten im Gottesdienste selbst befinden. Es heißt nämlich Kap. 31: Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, vigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. — — Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut, dum respondet plebs: Habemus ad dominum, admoneatur, nihil aliud se quam dominum cogitare debere. Claudatur contra adversarium pectus etc. Im folgenden ist dann wieder vom Gebet des einzelnen Christen die Rede. Und wenn auch das, was im 35. und 36. Kapitel über das Gebet in der Nacht und am frühen Morgen gesagt wird, keinen direkten Hinweis auf den Morgengottesdienst der Gemeinde enthält, so ist doch klar, daß diese Mahnungen ihre volle Wirkung erst erhalten, wenn sie wirklich in diesem Frühgottesdienste gesprochen wurden. In diesem Schluß und im 15. Kapitel tritt der affektvolle Redecharakter besonders hervor.

5. De mortalitate.

Eine Trostpredigt ist die durch die damals im römischen Reiche wütende Pest veranlaßte Rede de mortalitate. Mit diesem Anlaß rechtfertigt gleich im Eingang Cyprian seine Rede und die Wahl

des Gegenstandes. Die Predigt ist eine Zeitpredigt. Der Anfang: Etsi apud plurimos vestrum, fratres dilectissimi, mens solida est et fides firma et anima devota, quae ad praesentis mortalitatis copiam non movetur, ... zeigt, daß sie zeitlich bestimmt ist und auch bestimmte, dem Cyprian als Seelsorger bekannte Hörer im Auge hat. Und daß diese Rede im Gemeindegottesdienst gehalten worden ist, beweist das Folgende: tamen quia animadverto, in plebe quosdam ... minus stare ... dissimulanda res non fuit nec tacenda, quominus, quantum nostra mediocritas sufficit, vigore pleno et sermone de dominica lectione concepto delicatae mentis ignavia comprimatur. Dies ist ein ganz klarer Hinweis auf die eben im Gottesdienst verlesene Perikope. Nach dem 2. Kapitel mit dem Zitat aus Luk. 21, 31 könnte man annehmen, daß etwa das Evangelium des 2. Advents oder ein ähnlicher Abschnitt aus den eschatologischen Reden des Herrn die Perikope gebildet habe. — Das Wortspiel Kap. 6: hoc est in ecclesia constitutum fidem in domo fidei non habere, paßt nur, wenn die Gemeinde im Gotteshause versammelt ist. In Kap. 20 deuten die Worte: Nobis ... praeceptum est, ut contestarer assidue et publice praedicarem, ebenfalls auf den Gottesdienst. Dem Anlaß und Zweck der Predigt entsprechend ist der ganze Stil lebhaft und kräftig; immer ist die Rede dem Hörer zugewandt und sucht ihn zu packen. Am Schlusse steigert sich die Rede zum höchsten Affekt, und die Worte: Hanc cogitationem nostram deus videat, hoc propositum mentis et fidei dominus Christus adspiciat daturus eis gloriae suae ampliora praemia, quorum circa se fuerint desideria maiora, kann nur der sagen, der durch seine Rede die Hörer wirklich zu solchem Vorsatz gebracht hat, oder dies anzunehmen berechtigt ist. Und nur in der Predigt kann man die Hörer so lebendig hinstellen vor Gottes Angesicht.

6. De opere et eleemosynis.

Durchaus das Gepräge einer Predigt trägt auch die de opere et eleemosynis betitelte Schrift. Die im 2. Kapitel angeführte

Stelle Spr. 16, 6: Eleemosynis et fide delicta purgantur, bildet gleichsam den Text der ganzen Rede. Auch ist die Anführung so vieler Bibelstellen in einer Predigt natürlicher und erträglicher als in einer Abhandlung. Die Worte Kap. 12: de quibus mirari non oportet, quod contemnant in tractatibus servum, quando a talibus ipsum dominum videamus esse contemtum, sind nur von voller Wirkung, wenn der Diener Gottes eben einen Traktat vorträgt. Desgleichen sind die Worte Kap. 15: Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio venis, etc. nur dann schlagend, wenn sie in der Kirche selbst bei der sonntäglichen Predigt gesagt worden sind. Außerdem beweisen die vielen Anreden, Ermahnungen und die lebhaften Ausrufe den Redecharakter. Und endlich ist die dogmatische Irrlehre von der sündentilgenden Kraft der Almosen viel eher aus rednerischer Übertreibung infolge lebhafter Affekte in dem Herzen des Predigers zu erklären als bei einer Abhandlung, die mit kaltem Blute und ruhiger Überlegung niedergeschrieben ist. Wer die Geschichte der Predigt mit der Entwickelung der Dogmen vergleicht, findet überhaupt, daß viele Irrlehren des Katholizismus ihren Ursprung in den Übertreibungen und einseitigen Betonungen der Sache durch die Prediger haben. Dem frommen Eifer erscheint in solchen Augenblicken der Gefühlserregung wahr und richtig, was dem wohlgemeinten Zwecke dienen soll; und die Hörer glauben dem, dessen gute Absicht sie sehen. Die Entwickelung der Dogmen ist viel mehr psychologisch zu erklären und zu begründen, als bisher geschehen ist.

7. De bono patientiae.

Ganz ausdrücklich nennt Cyprian selber seine Rede eine Predigt, wenn er de bono patientiae beginnt: De patientia locuturus, fratres dilectissimi, et utilitates eius et commoda praedicaturus, unde potius incipiam, quam quod nunc quoque ad audientiam vestram patientiam video esse necessariam, ut nec hoc ipsum, quod auditis et discitis, sine patientia facere possitis? Tunc enim sermo

et ratio salutaris efficaciter discitur, si patienter, quod dicitur, audiatur. Dieſe Aufforderung zum geduldigen und aufmerkſamen Anhören ſeiner Predigt iſt ein ſonnenklarer Beweis dafür, daß wir es hier mit einer Predigt im Gemeindegottesdienſte zu tun haben. Der Eingang ſucht, ganz nach den Vorſchriften der Rhetorik (Quintilian IV, 1), den Zuhörer benevolum, attentum, docilem zu machen. Auch alles übrige trägt durchaus oratoriſchen Charakter bis zum Schluſſe mit dem Ausblick auf den jüngſten Tag.

8. De zelo et livore.

Die Schrift de zelo et livore endlich iſt gleichfalls für eine Predigt zu halten, wenngleich außer dem ganzen Predigtcharakter hier kein ausdrücklicher Hinweis auf den Gemeindegottesdienſt vorliegt. In Kap. 3 wird die Dispoſition und das Finalthema angegeben: Videamus, unde zelus et quando et quomodo coeperit. Facilius enim a nobis malum tam perniciosum vitabitur, si eiusdem mali et origo et magnitudo noscatur. Beſonders lebhaft und eindringlich wird die Rede am Schluß mit den vielen Imperativen Kap. 17: abiice — evelle — evome — exclude — Ama eos, quos ante oderas, dilige illos, quibus iniustis obtrectationibus invidebas. — Rabanus Maurus hat aus dieſer Rede eine ſeiner Homilien (opp. V, 618[b]) entlehnt.

Dies ſind die Gründe, weshalb ich die genannten Schriften Cyprians für Predigten halte. Vom homiletiſchen Standpunkte aus erſcheinen ſie mir zureichend; die Schwierigkeiten liegen auf dem Gebiete der Kirchengeſchichte und in den äußeren Zeugniſſen über dieſe Schriften. Wie iſt es möglich, daß Auguſtin und Hieronymus dieſe Arbeiten Cyprians als „libri“ bezeichnen können, wenn es Predigten ſind? Wie kann Cyprian an Jubajan (ep. 73, c. 26) ſchreiben: libellum nunc de bono patientiae ... conscripsimus, da er doch ſelber im Eingang ſagt, daß er über die Geduld predigen wolle und um geduldiges Anhören bitte? Endlich, wie haben wir uns die Gottesdienſte vorzuſtellen, in denen ſolche Reden gehalten werden konnten?

Unabhängig von Noeldechen bin ich, in Übereinſtimmung mit

seiner Ansicht über Tertullians Reden, auch bei Cyprians Predigten zu folgendem Resultat gelangt. In den Gottesdiensten des Abendlandes sind Predigten und religiöse Reden vorgelesen worden, und die Schriftstücke sind hernach anderen Gemeinden zugeschickt worden, damit sie dort ebenfalls vorgelesen würden. So sind sie als libelli und libri in die Welt hinausgegangen, ohne daß man des mündlichen Vortrages ferner gedachte. Und so verhält es sich auch mit diesen Predigten Cyprians.

Zu dieser Auffassung brachten mich folgende Stellen: In der ältesten Homilie, dem sogenannten 2. Klemensbrief, heißt es, daß sie vorgelesen worden sei Kap. 19: *ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν.* Und hier nimmt auch schon der Redende die Fürbitte der Hörer für sein Seelenheil in Anspruch: *ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν.* Ferner sagt Cyprian selber, daß er die Schriften de lapsis und de unitate vorgelesen habe, und das kann doch nur vor der Gemeinde stattgefunden haben. Es heißt ep. 54 gegen Ende: Quae omnia penitus potestis inspicere lectis libellis, quos hic nuper legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram; ubi lapsis nec censura deest, quae increpet, nec medicina, quae sanet. Sed et catholicae ecclesiae unitatem, quantum potuit, expressit nostra mediocritas. Bestätigt wird die Sitte des Vorlesens auch durch de exhort. mart. c. 3: Ac ne in longum sermonem meum extenderem, frater carissime, et audientem vel legentem styli latioris copia fatigarem, compendium feci. Fortunatus hatte den Cyprian um Predigtkonzepte gebeten, dieser aber schickte keine ausgearbeiteten Homilien, sondern nur eine homiletische Materialiensammlung, Kap. 3: ut non tractatum meum videar tibi misisse, quam materiam tractantibus praebuisse. Mit der freien Produktion der Prediger war es überhaupt wohl mangelhaft bestellt. Man vergleiche den Brief an Quirinus im Anfang der testimonia. — Weiter hat Augustin seinen 11. Sermon de verb. dom. später in seinem Enchiridion Kap. 83 selber ein libellum genannt, daher es nicht auffallen kann, wenn er auch Cyprians Predigten so bezeichnet. Daß auch zu seiner Zeit das

Vorleſen eines Libells während des Gottesdienſtes noch vorkam, erſehen wir aus serm. 31 de diversis (opp. 1569, X. 1637), wo er zur Einleitung ſagt: Hesterno die libellum promisimus charitati vestrae, ubi de illo sanato audire etiam possitis, quae videre non potuistis. Danach ſagt Paulus, der Verfaſſer des Libells: Rogo domine beatissime papa Augustine, ut hunc libellum meum, quem ex praecepto tuo obtuli, sanctae plebi iubeas recitari. Es folgt die Vorleſung, und dann hält Auguſtinus eine Predigt, die das Volk zu einem ſolchen Beifallsgeſchrei entflammt, daß er ſeine Rede in der Mitte abbrechen muß und ſie erſt am nächſten Tage zu Ende führen kann. Hiernach iſt es bei den Gemeindegottesdienſten damaliger Zeit doch manchmal anders zugegangen, als wir gewöhnlich annehmen. Auch in ſeiner Homiletik (de doctr. christ. IV, c. 30) erwähnt Auguſtinus dieſer Vorleſungen mit einer kurzen und wenig beachteten Bemerkung: Sive autem apud populum vel apud quoslibet iamiamque dicturus aliquis, sive quod apud populum dicendum, vel ab eis, qui voluerint aut potuerint, legendum est dictaturus, oret, ut deus sermonem bonum det in os eius. Endlich kommt hierzu noch das Zeugnis Gregors des Großen, der in der 21. Homilie beginnt: Multis vobis lectionibus, fratres charissimi, per dictatum loqui consuevi, sed quia lassescente stomacho ea, quae dictaveram, legere ipse non possum et quosdam vestrum minus libenter audientes intueor: unde nunc a memetipso exigere contra morem volo, ut inter sacra missarum solennia, lectionem sancti evangelii non dictando, sed colloquendo edisseram. Nach allem dieſem erſcheint auch das Zeugnis des Pontius Diakonus über die Traktate Cyprians in einem anderen Lichte, denn Pontius ſagt nur, daß Cyprian über dieſe Gegenſtände das Volk belehrt habe, und nach dem ganzen Sinn der Stelle muß man dies von mündlicher Belehrung verſtehen. Ausdrücklich erwähnt Pontius, daß Cyprian bei der großen Peſt die ganze Gemeinde an einem Ort verſammelt und über die chriſtliche Barmherzigkeit eine ergreifende Rede gehalten habe. Da der von Pontius angegebene Inhalt ſich mit de mortalitate nicht deckt, ſo muß ſie bis auf den Auszug bei Pontius verloren gegangen ſein.

Es bleibt nun noch die Predigtweise Cyprians nach ihrer homiletischen Bedeutung zu beurteilen.

In Cyprians Predigten spiegelt sich seine Persönlichkeit wieder. Er hat gegeben, was er zu geben hatte, und die Aufrichtigkeit kann man ihm nicht absprechen, wenngleich er nicht immer das Wahre getroffen hat. Er war, wie Hase sagt, „die persönliche Darstellung der katholischen Kirche seiner Zeit", und so trug er ihre Ideale in seiner Brust mit allen ihren Fehlern und Vorzügen. In dem Inhalt seiner Reden tritt das Religiöse etwas zurück gegen das Moralische und Kirchliche, doch sind als religiöse Züge hervorzuheben die unbedingte Unterwerfung unter Gott (de mortal. 17: non est in tua potestate, sed in dei dignatione martyrium), das Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott (de hab. 2: observet et curet pro religione et fide, quam deo debet), der immer auf uns sieht (de zelo 18: Cogita sub oculis dei nos stare), die Erhebung der Seele zu Gott im Gebet (de orat. 3: Amica et familiaris oratio est, deum de suo rogare, ad aures eius adscendere Christi oratione), das zuversichtliche Vertrauen auf Gottes allmächtigen Schutz (de opere 19: Ille sit liberis tuis tutor, ille curator, ille contra omnes iniurias saeculares divina maiestate protector). Es ist auffallend, wie selten, und in der morgenländischen, griechischen Kirche noch weniger als in der abendländischen, das eigentlich religiöse Leben in der Predigt behandelt wird, sofern es das persönliche lebendige Verhältnis der einzelnen Seele zu ihrem Gott betrifft. Und doch ist es die Aufgabe jeder Predigt, irgendwie den Einklang zwischen dem Menschen und seinem Gott hervorzubringen und eine lebendige Beziehung zwischen dem gläubigen Christen und seinem Heilande herzustellen. Eine tief innerlich beanlagte Seele war Cyprian nicht; er wollte mehr auf die äußeren realen Verhältnisse des Lebens wirken, der Geist der Erde war ihm näher, der Erfolg in solchen Dingen sichtbarer, greifbarer. Auf greifbare Erfolge ist es der katholischen Kirche immer angekommen. Diese Erfolge sucht Cyprian zu erreichen durch einen hohen sittlichen Ernst und durch kirchliche Zucht. Hierin liegt seine Kraft. Er ist begeistert für die Ehre und den Ruhm der Kirche, und das macht ihn

beredt. Hier betont er die höheren Forderungen des Christentums. Einem Christen ist vieles nicht erlaubt, was die Welt für keine Sünde hält; de zelo 10: Discipulo Christi zelare non licet, non licet invidere. Exaltationis apud nos non potest esse contentio. Dieser Gegensatz zur Welt mit seiner weltentsagenden und weltverschmähenden Seite tritt besonders in de habitu und de mortalitate hervor; und unsere der Welt und Kultur zugekehrte Zeit hätte wohl Grund, diesen Gegensatz schärfer zu betonen, damit die Gemeinden erkennen, was es heiße, ein Christ sein. Zum Kampfe fordert Cyprian auf, und die Märtyrerkrone ist noch ein Ziel, für das er die Herzen zu begeistern weiß. Das Heldenhafte für den Christen liegt ihm in der freiwilligen Entsagung und in der Verachtung des Todes, und diese Gesinnung ist erhaben genug, um anderer Herzen zu erheben.

Biblisch sind seine Predigten, sofern er die zur Sache gehörigen Bibelstellen meist passend herbeizieht und sie zu einem Gesamtbilde verbindet. In den Worten der Bibel sieht er eine Quelle der Kraft für den Prediger (testimon. I an Quirinus: Plus roboris tibi dabitur ... scrutanti scripturas). Die Bibelkonkordanz, welche er in den drei Büchern der testimonia gibt, ist wenigstens sachlich geordnet, während die scholastischen Predigten des Mittelalters ganz mechanisch und oft sinnlos um einer bloßen Homonymie willen die Bibelstellen zusammenhäufen. In seiner Sprache und im Stil ist Cyprian nicht biblisch zu nennen, es herrscht die heidnische Rhetorik seiner Zeit.

Christus ist nicht der Mittelpunkt der Predigt bei ihm; nicht als Sünderheiland und Erlöser der Welt tritt er uns hier entgegen, sondern als doctor vitae nostrae et magister salutis aeternae (de opere c. 7).

Aber alle Predigten haben einen bestimmten Anlaß und verfolgen einen bestimmten Zweck mit Klarheit und Kraft, daher denn Cyprian auch niemals in die Luft streicht. Auch für unsere Zeit muß man trotz der sonntäglichen Predigten und ihrer großen Zahl dies fordern, daß jede Predigt einen genügenden Anlaß und Zweck habe. Bietet das Leben der Gemeinde solchen Anlaß nicht, so muß das innere Leben des Predigers reich genug sein, um

einen Trieb zum Predigen zu erwecken; und die bleibenden religiöſen Bedürfniſſe des Menſchenherzens bieten ein ſo großes Arbeitsfeld, daß es noch niemand völlig bebaut hat. Es iſt der Ruhm der alten Klaſſiker, daß ſie immer das Reale, das wirkliche Leben im Auge behielten und große Ziele verfolgten; als aber Seneka klagen mußte: in supervacuis subtilitas teritur, — non vitae, sed scholae discimus (ep. 106), da war es mit der klaſſiſchen Zeit vorbei, weil dem einzelnen jene hohen Ziele fehlten, welche in der römiſchen Republik die großen Männer hervorbrachten. Die Größe der Geſinnung war bei den Chriſten, bei ihnen die Kraft der Begeiſterung, und nur am großen Stoffe bildet ſich erhabene Beredſamkeit.

So hoch auch die Helden des Altertums ihre Ziele ſich geſteckt hatten, die Chriſten kannten etwas Höheres; ſie hatten zu kämpfen für das Reich Chriſti, ſie hatten zu ſtreiten für die Ehre ihres Gottes. Quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam, qua confitemur, in quaestione fiduciam, qua congredimur, in morte patientiam, qua coronamur; hoc est cohaeredem Christi esse velle, hoc est praeceptum dei facere, hoc est voluntatem patris adimplere (de oratione c. 15). Solche Geſinnung hebt über alle Anfechtungen und Verfolgungen der Welt hinaus und Cyprian weiß den Herzen Mut zu machen mit den Worten: Exercitia sunt nobis ista, non funera, dant animo fortitudinis gloriam, contemtu mortis praeparant ad coronam (de mortal. c. 16). Den Affekt des chriſtlichen Ehrgefühls verſteht er kräftig zu erregen, de habitu virg. c. 21: Vince vestem, quae virgo es, vince aurum, quae carnem vincis et saeculum. De patientia c. 3, weil Gott unſer Vater iſt, filios non decet esse degeneres. Auch den Jungfrauen macht er Mut zum Märtyrertum, de habitu c. 6: Aut si in carne sit gloriandum, tunc plane, quando in nominis confessione cruciatur, quando fortior femina viris torquentibus invenitur. Erhebend und anfeuernd iſt auch die Stelle de zelo c. 14: Si filii dei sumus, si templa eius esse iam coepimus, si accepto spiritu sancto sancte et spiritaliter vivimus, si de terris oculos ad coelum sustulimus, si ad superna et divina plenum deo et

Christo pectus ereximus, non nisi quae sunt deo et Christo digna, faciamus. Es ist dies gleichsam eine Beschwörung der Hörer bei allem, was ihnen hoch und heilig ist. Den Affekt der Scham erregt er da, wo er von dem Baden in gemischten Bädern spricht, de habitu c. 19: Verecundia illic omnis exuitur, simul cum amictu vestis honor corporis ac pudor ponitur. Dem Mitleid mit den Märtyrern weiß er beweglichen Ausdruck zu geben, de lapsis c. 4; für unser Gefühl allerdings etwas übertrieben, aber der damaligen Zeit und dem Charakter des Südländers entsprechend. Auch kann die Rede eher einen Überfluß an lebhaften Gefühlen vertragen als den Mangel derselben. Ein kalter Redner ist ein Ofen voll Eis. Mit Recht sagt Augustin: Dilige, et dic, quod voles; und A. H. Francke: Der Affekt muß mehr tun, als die Worte selbst (coll. pastor. I, p. 295).

Dieser Wärme des Gefühls entspricht denn auch die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung, z. B. de lapsis c. 13; de zelo c. 7 u. 8, und die Fülle von Beweggründen, mit denen er auf die Herzen eindringt. Lohn und Strafe, Nutzen und Schaden, Macht und Möglichkeit hält er ihnen vor; gleichwie Luther in der Vorrede zum kleinen Katechismus mahnt: Streich nur wohl aus den Nutz und Schaden, Not und Frommen, Fahr und Heil.

Bei den Begründungen und Beweisführungen wendet Cyprian den Autoritätsbeweis der biblischen Aussprüche und Beispiele am häufigsten an. Laktantius meint (Instit. V, c. 1), dies könne den Heiden, die mit den christlichen Mysterien nicht bekannt seien, nicht gefallen oder genügen, es sei eben allein auf eine gläubige Zuhörerschaft zugeschnitten. Aber Cyprian hatte ja auch ein Recht dazu, seine Gemeinde als eine christliche anzusehen, die trotz aller Fehler und Mängel aufrichtig nach dem Heiland verlangte. Auch Clemens von Alexandrien sagt in seiner Homilie (Welcher Reiche ꝛc. Kap. 2): „Ich rede aber nur von den Reichen, welche die Macht des Erlösers und die erschienene Erlösung an sich erfahren haben. Um diejenigen, welche die Wahrheit nicht kennen, kümmere ich mich weniger.“ Das, was in Schleiermachers Munde als eine neue Wahrheit erschien — daß wir als zu Christen zu

predigen hätten —, ist doch eine uralte Forderung der Kirche und vor Schleiermacher schon von Mosheim betont worden. Übrigens vernachlässigt Cyprian die apologetische Seite der Predigt keineswegs, aber er wendet sich gegen den Unglauben, Mißglauben und Zweifel des alten Adam mit seiner irdischen Gesinnung, der uns allen noch am Halse hängt. Diejenigen Einwürfe, welche unser Fleisch und Blut immer wieder gegen die Forderungen des Evangeliums geltend macht, weiß er ganz gut zu widerlegen, besonders in de mortalitate und de opere.

Unrichtig ist es, wenn er (de opere c. 2) die Stelle Spr. 16, 6 auf die Sündenvergebung bei Gott bezieht, da sie nur von der Vergebung zwischen Menschen und Menschen handelt. Diese atomistische und tendenziöse Benutzung der Bibelstellen ist eine Quelle vieler katholischer Irrlehren, wobei der logische Fehler zu grunde liegt, daß das Relative absolut genommen wird. — Unter den biblischen Beispielen kehrt Abel dreimal wieder (de orat. c. 24; de patient. c. 10; de zelo c. 5); das ist noch maßvoll und an den betreffenden Stellen passend, doch ist es kaum glaublich, für was für Tugenden alle der gute Abel in der Predigtliteratur als Muster aufgestellt wird. Besonders Aphrahat ist groß darin, und die ganze Reihe der alttestamentlichen Gottesmänner zählt er immer wieder in seinen homiletischen Sendschreiben auf. Es liegt eine Unwahrheit darin, und unwahr ist es auch, wenn Cyprian (de patient. c. 10) den Jakob als ein Muster von Geduld hinstellt, da er vor Esau flüchten muß. Unwahr ist die Benutzung der unevangelischen Stellen in den Apokryphen zu Beweisstellen für Christen (de opere c. 5: Tobias 12, 9); unwahr ist die Übertreibung dessen, was der Redner stark betonen will. So de habitu c. 13 die Behauptung, wer Seide und Purpur anziehe, könne Christum nicht anziehen, und c. 22, daß die in der Keuschheit beharrenden Jungfrauen den Engeln Gottes gleich seien. Psychologisch ist dergleichen erklärlich. In den Augenblicken begeisterter Rede und lebhafter Gefühle, die nur das Eine eben jetzt mit aller Macht erstreben, erscheint dem Redner das wahr und begründet, was doch übertrieben ist. Die Hörer aber, gleichfalls in erregter Stimmung, fühlen die Wahrheit und Berechtigung

des tiefen religiösen oder sittlichen Impulses bei dem Prediger und halten die Äußerungen desselben im Augenblick auch für wahr und richtig. Die spätere Zeit aber macht hernach aus dem kodifizierten Buchstaben ein theologisches Dogma, das durch den Nimbus der Kirchenväter geheiligt erscheint. Zur Unwahrheit gehört endlich auch jene höchst faule Empfehlung der Ehelosigkeit, weil die Welt ja doch schon voll von Menschen sei (de habitu c. 23), und der dabei gemachte Unterschied zwischen Geboten und Ratschlägen des Herrn. So fehlt dem Cyprian an manchen Stellen das Beste, die Wahrheit.

Hervorzuheben ist aber als eine gute und kurze Begründung die Appellation an das vorhandene religiöse Bewußtsein, wie z. B. de opere c. 11: Tu christiano, tu dei servo, tu operibus bonis dedito, tu domino suo caro aliquid existimas defuturum? Bei solcher Appellation wird den Hörern etwas zu denken übrig gelassen, was bei dem streng logischen Schlusse nicht der Fall ist. Pädagogisch und psychologisch ist es aber wichtig, die Hörer, wie Schüler, zur eigenen geistigen Arbeit anzuregen. Solche Anregung geben auch die Beweise durch Analogieen, Allegorieen, Beispiele und Gleichnisse, wie sie Cyprian auch gebraucht (de habitu c. 11; de unitate c. 4. 5. 6. 7). Unlogisch ist es freilich, wenn er de unitate c. 4 aus Hohel. 6, 9: „Eine ist meine Taube", die Einheit der Kirche durch Allegorie beweisen will. Es ist wieder ein Trugschluß durch Synonyma, welche mit der Sache gar nichts zu tun haben. Doch hat dieses Spielen mit Worten und manchmal geistreichen, oft freilich geistlosen Beziehungen einen eigenen Reiz für die Eitelkeit des Redners und den einmal daran gewöhnten Geschmack der Hörer. — In seiner Polemik schleudert Cyprian anstatt eines Beweises oft eine bloße Behauptung in die Welt hinaus, z. B. wenn er von dem Märtyrertum der Häretiker sagt (de unitate c. 14): Occidi talis potest, coronari non potest. Dergleichen klingt nach etwas, und der Verstand nimmt an, was dem Ohr gefällt. Gut hingegen ist jene retorsio argumenti (de opere c. 18), womit er diejenigen widerlegt, welche meinen, ihrer vielen Kinder wegen nicht so reichlich Almosen geben zu können. Atqui hoc ipso operari amplius debes, quo multorum pignorum

pater es. Plures sunt, pro quibus dominum depreceris, multorum delicta redimenda sunt, multorum purgandae conscientiae, multorum animae liberandae.

Neben der Belehrung des Verstandes durch Gründe weiß Cyprian auch die Phantasie der Hörer durch Ausmalungen und Schilderungen, durch Bilder und Beispiele, Metaphern und Vergleiche zu bereichern. Geistige Vorgänge macht er durch konkrete Bilder anschaulich.

Die Gemüter versteht er zu erheben durch den Aufblick zu Gott, durch den Hinweis auf den Schutz des Höchsten, auf die Würde ihres Christenstandes und die bereits erlangte Höhe des Glaubenslebens, sowie durch das Vorbild der biblischen Glaubenshelden. Mit dem Ernste der Propheten schärft er den Jungfrauen das Gewissen, indem er das Gebot der Keuschheit mit allen Konsequenzen desselben vorhält; er schärft der Gemeinde das Gewissen durch Vorhalten der wirklich in ihr vorhandenen Sünden und stellt einen jeden mit seinen nichtigen Entschuldigungen vor den Richterstuhl Gottes. Mit dem Beispiel der ersten Christengemeinde beschämt er seine an Glaubenskraft und Liebe geschwächte Zeit. Als Seelsorger bemüht er sich, die verwirrten Seelen aus den sie beunruhigenden Zweifeln zur Klarheit zu führen. Als Priester und Prophet stellt er die Hörer vor das Angesicht Gottes, in dessen Vollmacht er selber redet (de orat. c. 4; de zelo c. 18; de opere c. 9: Nec hoc tibi de meo spondeo, sed de sanctarum scripturarum fide et divinae pollicitationis auctoritate promitto).

In äußerlicher, formeller Hinsicht ist zu bemerken, daß die Einwirkung des Kultus auf die Predigt sich fast gar nicht geltend macht. Der Eingang geht immer gleich in medias res; de mortalitate zeigt dabei noch eine captatio benevolentiae, ebenso de bono patientiae. Von dem Eindruck, unter welchem die Gemeinde steht, geht Cyprian bei de lapsis aus. Von einer Partition läßt sich nur bei de bono patientiae c. 11 und de zelo c. 3 reden; gut disponiert aber sind alle Predigten auch ohne Aufzählung der einzelnen Teile. Erst durch die scholastische Predigt ist auf die Partition ein übertriebener Wert gelegt worden, und in dem Streit der Homiletiker ist oft der Unterschied zwischen Disposition

und Partition nicht genügend beachtet worden. Da, wo die Predigt ein freier Erguß des begeisterten Herzens ist, wird sie lebendig geboren und hat als ein organisches Ganzes auch eine sachgemäße Ordnung; da aber, wo man erst das Gerippe der einzelnen Teile mit dem Verstande zusammenfügt, ist es schwer, hernach das Ganze völlig mit Geist und Leben zu durchdringen.

Der Schluß ist bei den Predigten Cyprians stets der Sache und den Gesetzen der Rhetorik entsprechend, nirgends eine mechanische Rekapitulation für gedächtnisschwache Zuhörer, sondern ein affektvoller Angriff auf die Herzen mit der bis zum Höhepunkt gesteigerten Kraft der Beredsamkeit. Mehrfach schließt er mit einem Ausblick auf die Ewigkeit, immer aber ist seine „conclusio nervosa, affectuosa, ut aculeum relinquat in animis", wie das reformierte compendium rhetorices ecclesiasticae vorschreibt, was von Steinmeyer (Homiletik, S. 203) bemängelt wird, weil er das als maßgebende Aufgabe des Schlusses ansieht, daß er den Übergang zu dem weiteren Prozeß des Kultus bahne.

Der Stil des Cyprian ist reich an Alliterationen, z. B.: lucis et luminis, salutis ac sedis aeternae, mandat et monet, fida et firma, talis ac tanta, magna et mira, vulnera et venena, grande et gloriosum. Einzelne Reime entstehen ja im Lateinischen leicht durch gleiche Flexionen, so auch bei ihm. Die Kontraste der Sachen weiß er durch die antithetische Form besonders scharf hervorzuheben; z. B. de lapsis c. 33: Ante admissum facinus improvidi, post facinus obstinati, nec prius stabiles nec postmodum supplices, quando debuerant stare, iacuerunt, quando iacere et prosternere se deo debent, stare se opinantur. Das Asyndeton, welches da paßt, wo eins das andere drängt und wo die Schnelligkeit ausgedrückt werden soll, hat Cyprian noch mit Maßen am richtigen Orte angewandt; Augustin übertreibt diese und andere rhetorischen Figuren. — Die Fülle des Ausdrucks, wie in de habitu c. 1 u. 23; de orat. c. 15; de opere c. 25, ist bei Cyprian noch nicht zur Überfülle der späteren Zeit geworden; wie er denn überhaupt nach Bewahrung des rechten Maßes noch strebt. Von Sentenzen sind bemerkenswert: Non est ad magna facilis adscensus (de habitu c. 21). Si cladis causa

cognoscitur, et medela vulneris invenitur (de lapsis 5). Habet et pax coronas suas (de zelo 16). Facilior cautio est, ubi manifesta formido est (de unit. 1). Solche Sentenzen sind das Salz der Rede. Unter den Spezialisierungen ist die Aufzählung der einzelnen Gefahren, welche dem Christen vom Satan drohen (de zelo c. 2), hervorzuheben. Solche konkreten Einzelheiten sind pädagogisch wichtig, weil sie besser im Gedächtnis haften als allgemeine Ermahnungen. Und wenn Cyprian de zelo c. 16 von den Siegeskränzen des Friedens spricht und die einzelnen Tugenden als Besiegerinnen der Laster aufführt, so ist es, als ob er jedem einzelnen Christen einen Kranz aufs Haupt setzte, eine Siegespalme in die Hand drückte. — Wo er einen Gedanken verstärken will, gebraucht er bei zwei Gliedern oft den Parallelismus, z. B. de mortal. c. 4: Cogeris maledicere, quod divina lex prohibet, compelleris iurare, quod non licet; oder bei drei Gliedern eine Steigerung, wie de unit. c. 4: Alienus est, profanus est, hostis est; de hab. c. 24: Durate fortiter, spiritaliter pergite, pervenite feliciter; oder er gebraucht die Wiederholung in der Form der repetitio, wie de hab. c. 11: Utere, sed ad res salutares; utere, sed ad bonas artes; utere, sed ad illa, quae deus praecepit; auch c. 20, und c. 8—11, je der Anfang, de lapsis c. 7, de mortal. c. 14 und öfter. Eine Wiederholung in der Form der complexio findet sich de opere c. 1: Multa et magna sunt beneficia ... multa et magna munera. — Von Wortspielen sei erwähnt de opere c. 13: Servas pecuniam, quae te servata non servat; ein Gedanke, der c. 10 schon ähnlich ausgedrückt war.

Über den Stil des Cyprian urteilt Laktantius: Erat enim ingenio facili, copioso, suavi et, quae sermonis maxima est virtus, aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an facilior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit. Im ganzen bewegt sich Cyprian in dem mittleren Stil; seine Darstellung ist fließend, lebendig, und wohltuend ausgeschmückt. Das Herbe und Harte des Tertullian fehlt ihm, aber auch meistens dessen Kraft. Nur, wo ihn starke Affekte bewegen, erhebt er sich zum großen Stil, wofür Augustin (de doctr. IV, c. 21) als Beispiel den Schluß von de hab. c. 15 anführt. Sofern der große

Stil auch große Bilder und Gedanken verlangt, diene als Beispiel de mortal. c. 25: Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum, sed fine testatur; et tu non deo gratias agis, non tibi gratularis, quod exitu maturiore subtractus ruinis et naufragiis et plagis imminentibus exuaris?

Als Homiletiker endlich hat Cyprian einige Winke gegeben, die hier erwähnt werden mögen. Er fordert einen frommen Wandel des Predigers als Bedingung für den Erfolg seiner Predigt (de mortal. c. 20): Nihil prodest verbis praeferre virtutem et factis destruere veritatem. Und was er in demselben Kapitel über die Klage um die Toten sagt, ist noch heute für Leichenreden zu beachten: occasionem dandam non esse gentilibus, ut nos merito ac iure reprehendant, quod quos vivere apud deum dicimus, ut exstinctos et perditos lugeamus. Wo die Priester strafen müssen, da sollen sie es mit Liebe tun und nicht aus Haß, sondern immer die Besserung der Brüder im Auge behalten (de hab. c. 1). Über die von dem Prediger zu fordernde Originalität spricht er sich de exhort. mart. c. 3 dahin aus, daß man auch den von anderen schon gesammelten Stoff erst selber verarbeiten und ihm das Gepräge der eigenen Persönlichkeit geben müsse. Aber fremde Predigten einfach kopieren heißt fremde Kleider anziehen, die zu unserer Persönlichkeit nie ganz passen. In dieser Weise hat auch bei aller Benutzung Tertullians Cyprian seine Originalität bewahrt. Gegenüber dem deklamatorischen Schwulst der weltlichen Reden seiner Zeit hat er für die Predigt des Wortes Gottes einfache, schlichte Darstellung und die Kraft der Tatsachen gefordert; de gratia dei c. 2: Cum vero de domino deo vox est, vocis pura sinceritas non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia, nec ad audientiae popularis illecebram culto sermone fucata, sed ad divinam indulgentiam praedicandam rudi veritate simplicia. Wie weit aber diese Einfachheit von nachlässiger, ungefeilter Rede entfernt war, zeigt die sorgfältige Ausarbeitung seiner eigenen Predigten auf Schritt und Tritt.

Bei Tertullian finden sich nun nicht so viele direkte Hinweise und Zeichen dafür, daß einige seiner Schriften Predigten sind, aber wenn Cyprian zu seinem Schreiber sagte: Da magistrum! dann meinte er doch den Meister in der Rede und Predigtkunst, nicht aber einen Meister in Abhandlungen.

Unzweifelhaft eine Predigt ist zunächst die Schrift de oratione. Tertullian gebraucht die in der Predigt übliche Anrede Kap. 1: Consideremus itaque, benedicti, coelestem eius sophiam. Die Ausrufe im 6. und 9. Kapitel passen am besten für eine Rede, in einer Abhandlung wären sie affektiert. Was Kap. 3 am Ende von dem Gebet für alle Menschen gesagt wird, paßt doch in dieser allgemeinen Fassung nur für den Gemeindegottesdienst, wo wirklich regelmäßig für alle Menschen gebetet wurde; das Gebet des einzelnen Christen in seinem Kämmerlein hingegen trägt mehr persönlichen Charakter. In Kap. 11 bekämpft er den abergläubischen Gebrauch vieler Christen, die vor jedem Gebet den ganzen Körper mit Wasser waschen, und er fügt hinzu: Id cum scrupulose percontarer et rationem requirerem, comperi commemorationem esse in domini deditionem. Nos dominum adoramus, etc. Diese lebhafte Rede in erster Person paßt gut zu einer Predigt. Wenn Nöldechen („Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians", in „Texte und Untersuchungen" v. Gebhardt u. Harnack 1888, S. 20) hierin die „Spuren des Anfängers" findet, der sich nach Bräuchen erkundigt, so sehe ich darin nur die Bekräftigung, die der Redner seinen Worten verschafft, wenn er sagen darf, daß er der Sache auf den Grund gegangen sei und sie gewissenhaft erforscht habe. Der Übergang im 12. Kapitel: non pigebit, cetera quoque denotare, paßt besser auf Hörer als auf Leser, die jeden Augenblick das Buch weglegen können. Der rednerische Charakter tritt besonders in Kap. 14 und 17 hervor. Im letzteren werden die Jungfrauen angeredet; soll man sich diese etwa als Leserinnen vorstellen und nicht vielmehr als Hörerinnen? Die Worte: Verecundior eris in publico, quam in ecclesia? machen den vollen Eindruck nur, wenn sie in der Kirche gesprochen werden Tertullian gibt hier persönliche Ratschläge, wie sie in dieser Form

nur für die Rede des Seelsorgers recht passen. Das vielfache Wir, die Anreden in der zweiten Person, die Ermahnungen im letzten Kapitel und die Doxologie am Schlusse bezeugen es, daß wir hier eine Gemeindepredigt vor uns haben. Aber wir haben auch einen direkten Hinweis auf den Morgengottesdienst der Gemeinde am Ende der Rede, wo Tertullian nach seiner Phantasie die ganze Welt beten läßt und sagt: Orat omnis creatura. Orant pecudes et ferae et genua declinant, ... Sed et aves nunc exsurgentes eriguntur ad coelum et alarum crucem pro manibus extendunt, et dicunt aliquid, quod oratio videatur. Dieses nunc kann nur auf die Morgenstunde bezogen werden, wo die Vögel sich erheben und singen. Dann aber ist dies eine im Frühgottesdienst der Gemeinde gehaltene Predigt, und es ist anzunehmen, daß diejenigen Schriften Tertullians, welche mit de oratione im rednerischen Charakter übereinstimmen, auch Predigten sind, wofern nicht das Gegenteil aus anderen Gründen dargetan wird.

Der Eingang der Schrift de patientia kennzeichnet dieselbe von vornherein als Predigt. Er lautet: Confiteor ad dominum deum, satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausus sum, cui praestandae idoneus omnino non sim, ut homo nullius boni, quando oporteat demonstrationem et commendationem alicuius rei adortos, ipsos prius in administratione eius rei deprehendi, et constantiam commonendi propriae conversationis auctoritate dirigere, ne dicta factis deficientibus erubescant. Tertullian will also zur Geduld ermahnen; eine Ermahnung aber ist nie eine Abhandlung, sondern eine Rede. Die Ermahnung soll durch das Gewicht des eigenen Wandels und guten Vorbildes verstärkt werden; dies kann aber nur bei dem der Gemeinde persönlich bekannten Prediger der Fall sein. Die Worte: Confiteor ad dominum deum, sind am eindrucksvollsten und passendsten im Gemeindegottesdienste, wo der Prediger fühlt, daß auch er vor Gottes Angesicht steht und aus seinen Worten gerichtet wird. Die dicta, welche den factis gegenübergestellt werden, bezeichnen das Ganze ebenfalls als Rede. Dazu kommt, daß Cyprian in seiner Predigt de bono patientiae

ganz ähnlich um Rücksicht bittet und offenbar den Tertullian hier und an anderen Stellen dieser Schrift nachgeahmt hat. — Ferner paßt das Bekenntnis seiner eigenen Ungeduld besser für eine Rede als eine Abhandlung, wenn Tertullian Kap. 1 sagt: Ita miserrimus ego, semper aeger caloribus impatientiae — — et suspirem et invocem et perorem necesse est. Nachdem er so seine persönliche Unwürdigkeit bekannt hat, macht er Kap. 2 seinen göttlichen Auftrag geltend: Nobis — — divina dispositio delegat, was auch am besten für die Predigt paßt. Das 4. Kapitel mit dem häufigen Wir und Du hat durchaus rednerischen Charakter. Im 5. Kapitel bezeichnet Tertullian diese Rede selbst als einen Sermon, welcher der Erbauung dienen solle: Loquacitas in aedificatione nulla turpis, si quando turpis. Itaque si de aliquo bono sermo est, res postulat, contrarium [1]) quoque boni recensere. Quid enim sectandum sit, magis illuminabis, si quod vitandum sit proinde digesseris. Considerемus igitur de impatientia, — —. Diese Schilderung des Gegenteils ist ein wichtiger Faktor in der Predigt, nicht nur, weil dadurch mehr Klarheit und Vollständigkeit erreicht wird, sondern vornehmlich, weil dadurch die guten Kräfte aufgeregt werden, wie Goethe sagt: „Alles Edle ist an sich stiller Natur und scheint zu schlafen, bis es durch Widerspruch geweckt und herausgefordert wird". — Die vielen Ausrufe, Anreden und Ermahnungen, besonders am Schluß, bestätigen den Redecharakter.

Die Schrift de baptismo ist eine Rede, zu der praesentium temporum qualitas (Apolog. c. 39), nämlich die Häresie der „Gaianer" Anlaß gegeben hat. Mit einem lobpreisenden Ausruf geht Tertullian alsbald in medias res: Felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur! — Die Ausdrücke: prosequar, commemorem, docerem in Kap. 3, ferner Kap. 10: Diximus, quantum mediocritati nostrae licuit, de universis, quae baptismi religionem struunt; nunc — — aeque ut potero, progrediar de quaestiunculis quibusdam, und Kap. 12: Et nunc illis, ut potero,

1) Vgl. die Regel des Hermogenes, de inventione lib. 3, c. 10, daß man bei jeder Sache auch vom Gegenteil her Stoff zur Rede nehmen müsse.

respondebo, qui negant apostolos tinctos, paſſen für eine Rede beſſer als für eine Abhandlung. Beſonders aber der ganze Schluß kennzeichnet das Werk als Rede: Igitur, benedicti, quos gratia dei exspectat, — — petite —. Tantum oro, ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis. Wäre es eine Abhandlung, ſo würde es von den Leſern ziemlich viel verlangt ſein, daß ſie in ihrem Gebet allezeit des Tertullian gedenken ſollten; iſt dies aber eine Anſprache an die Täuflinge, wie ſolche Anſprachen noch lange Zeit Sitte blieben [1]), ſo erklärt ſich die Bitte, daß die Täuflinge in ihr Gebet auch den Tertullian, der ſie eben ermahnt hat, mit einſchließen möchten. Dann nur iſt auch die Anrede benedicti und das Präſens exspectat erklärlich. Der redneriſche Charakter iſt überall gewahrt, nur könnte man an dem Ausdruck quod supra omisi (Kap. 15) Anſtoß nehmen, wenn wir nicht nach dem Beiſpiele Cyprians ein Vorleſen dieſer Rede annehmen dürften.

Desgleichen iſt de poenitentia eine vor der Gemeinde gehaltene Predigt. Tertullian hat nur bekehrte Chriſten dabei vor Augen (Kap. 1: quod et ipsi retro fuimus, caeci, sine domini lumine), eine Abhandlung aber könnte auch den Heiden in die Hände kommen, und da paßt der ganze Ton nicht. Im 4. Kapitel bezeichnet er das Werk ſelbſt als magnum eloquium, und man kann in dem magnum wohl einen Gegenſatz zu den gewöhnlichen kurzen Anſprachen im Gottesdienſte ſehen. Von dieſem Kapitel an bis zum Schluß tritt der redneriſche Charakter klar und kräftig hervor; die erſte und zweite Perſon wird häufig gebraucht. Daß aber Tertullian Hörer und nicht Leſer vor Augen hatte, beweiſt Kap. 6: Quicquid ergo mediocritas

1) Daß es Sitte war, an die Täuflinge eine Rede zu halten, zeigt der sermo ad baptizatos (Augustin, de tempore, in octavis Paschae), welcher beginnt: Hodierna die, qui baptizati sunt in Christo et regenerati, alloquamur eos, et vos in eis, et ipsos in vobis. Die Kunſt dieſer Anſprachen lag darin, beſtimmte Zuhörer beſonders anzureden und doch alle Hörer zu intereſſieren. So wendet ſich auch Tertullian de cultu fem. II, c. 1 nicht bloß an die Frauen, ſondern auch an das Gewiſſen der Männer in den Worten: Ea salus nec feminarum modo, sed etiam virorum, in exhibitione praecipue pudicitiae statuta est.

nostra ... suggerere conata est, ... praecipue novitiolis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, —. Nemo ergo sibi aduletur, quia inter auditorum tirocinia deputatur, quasi eo etiam nunc sibi delinquere liceat. Dominum simul cognoveris, timeas; simul inspexeris, revearis. — — Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer. — Dazu Kap. 7: Hucusque, Christe domine, de poenitentiae disciplina servis tuis discere vel audire contingat, quousque etiam delinquere non oportet audientibus. Dieſe Anrufung Chriſti iſt nur im Gemeindegottesdienſt recht paſſend. Der Schluß mit dem Bekenntnis ſeiner Sündhaftigkeit: Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi poenitentiae natus, erinnert an den Schluß von de baptismo. Die ganze Schrift trägt das Gepräge einer wirklichen Rede, die bei den Hörern einen ſittlich religiöſen Erfolg erreichen will.

In den beiden Büchern de cultu feminarum haben wir zwei Predigten über denſelben Gegenſtand, welchen Cyprian in de habitu virginum, in Abhängigkeit von Tertullian, behandelt. Beide Predigten bilden je ein ſelbſtändiges Ganzes, und Rigaltius hat nicht das Rechte getroffen, wenn er „vetustissimi exemplaris Agobardini auctoritatem secutus“ beide Schriften de cultu feminarum betitelt, wo doch der frühere Titel de habitu muliebri für die erſtere Predigt der paſſende iſt. Der Umſtand, daß ein Kodex unter den uns erhaltenen zufällig der älteſte iſt, beweiſt doch gar nicht, daß er auf der ſorgfältigſten Quellenforſchung beruht; nur caeteris paribus hat ſein Alter einen Vorzug. Den Predigtcharakter zeigt (I, Kap. 1) nicht nur die Einleitung: Si tanta in terris moraretur fides, quanta merces eius exspectatur in coelis, nulla omnino vestrum, sorores dilectissimae, ... laetiorem habitum, ne dicam gloriosiorem appetisset, — ſondern auch die Parentheſe, welche ſich in ſolcher Form nur bei lebhafter Rede einſtellt, nämlich: ... id quod de Eva trahit — ignominiam dico primi delicti et invidiam perditionis humanae — omni satisfactionis habitu expiaret. Eine gleiche Parentheſe finden wir im erſten Kapitel der zweiten

Predigt, wo es heißt: Pleraeque enim, quod ipsum mihi utique — reprehendendo in omnibus — reprehendere deus permittat, —. Bedenkt man, wie z. B. Bismarck in seinen Reden mit zunehmendem Alter die Parenthese immer häufiger gebraucht, um einen Nebengedanken schnell abzumachen, und wie die Parenthese von Natur das Produkt der auf den Redenden eindringenden Gedanken ist, so bezeugen auch die beiden angegebenen Stellen den lebhaften Charakter der Reden. Die Worte deus permittat passen für den Kultus. Die wiederholten Anreden, wie I, Kap. 1: mulier, Kap. 4: dei ancilla, II, Kap. 4: benedictae, desgleichen Kap. 5, 9 und 13, beweisen den durchgehenden Rede- und Predigtcharakter. Ganz klar aber bezeichnet sich das zweite Buch selber als Predigt durch den Eingang: Ancillae dei vivi, conservae et sorores meae, ... audeo ad vos facere sermonem, non utique affectationis, sed affectioni procurans in causa vestrae salutis. Hier wird die liebevolle Förderung des Seelenheiles der Hörer als Zweck der Predigt hingestellt; und das ist das Wesen des Erbaulichen, daß die Seelen gefördert werden. An diese Stelle lehnt sich Cyprian, unter Weglassung des nicht geschmackvollen Wortspiels bei Tertullian, an, wenn er de habitu Kap. 3 sagt: has adhortamur affectione potius quam potestate. — Endlich erweist sich das Werk als Kultuspredigt ganz deutlich II, Kap. 7: Damnatis hodie abstinete. Hodie vos deus tales videat, quales tunc videbit. Diese Mahnung, heute sich zu bekehren, ist nur in einer Predigt möglich. Die Ermahnungen am Schluß dienen wieder zur Erregung und Verstärkung der Affekte.

Auch die Schrift de spectaculis ist für eine in der Kirche gehaltene Predigt anzusehen. Im Eingang unterscheidet Tertullian die Katechumenen deutlich von den Gläubigen, Kap. 1: dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad deum acceditis; recognoscite, qui iam accessisse vos testificati et confessi estis. In Kap. 2 weisen die Worte: sicut praedicamus, in Kap. 25 die Erwähnungen der liturgischen Responsorien auf den Gemeindegottesdienst hin. Der Redecharakter tritt durch mancherlei Wendungen, Ausrufe, Imperative und durch Anreden

hervor. Die affektvollste Stelle ist das 29. Kapitel. Die pseudocyprianische Schrift de spectaculis hat die Tertullianische nachgeahmt in der Form eines homilienartigen Briefes; doch ist die Kraft der Gedanken Tertullians dabei durch Erweiterungen derselben etwas abgeschwächt.

Die Schrift de idololatria trägt ebenfalls rednerischen Charakter, ein direkter Hinweis auf den Gottesdienst findet sich jedoch nicht. Auch Cyprians Schrift de idolorum vanitate redet manchmal in der ersten und zweiten Person, aber, weil darin jede Anrede mit dilectissimi fehlt, wie sie Cyprian sonst gebraucht, kann man diese Schrift nicht mit Sicherheit für eine Predigt ausgeben.

Die Trostschrift ad martyres ist formell nur eine Zuschrift, dem Inhalte und Zwecke nach hat sie predigenden Charakter und kann zur homiletischen Beurteilung Tertullians herangezogen werden, da sie offenbar den Märtyrern im Gefängnis wie eine Trostpredigt vorgelesen werden sollte.

De testimonio animae ist durch und durch voll rednerischen Affektes und zugleich eine großartige Prosopopöie der Seele des Menschen. Der sachliche Inhalt läßt sich mit einer Rede im Gemeindegottesdienst vereinigen. Die Worte: Consiste in medio anima, scheinen für eine Predigt zu sprechen; die Bemerkung Kap. 5: ut loco suo edocuimus, scheint dem entgegenzusein. Direkte Hinweise auf Zuhörer finden sich nicht. Savonarola hat in seiner Betrachtung über den 31. Psalm die Traurigkeit und Hoffnung ebenfalls glänzend personifiziert, und in mehrfacher Hinsicht erscheint er als ein Geistesverwandter Tertullians.

Durchaus rednerisch ist auch die Schrift de corona militis. Im Apologeticus (Kap. 39) sagt Tertullian vom Gemeindegottesdienst: Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. An diese Worte werden wir erinnert durch die Stelle de corona c. 1: hanc magis localem substantiam caussae praesentis aggrediar. Dazu bezeichnet Tertullian Kap. 2 dies Werk selbst als „tractatus." Er will

hier belehren (Kap. 1: docebimus, instruantur, ostendam), hat also Hörer vor Augen, was durch Kap. 8 (Jam enim audio dici) und Kap. 9 (Ad hoc breviter interim audies) bestätigt wird. Die Ermahnungen am Schluß und die Anrede: Erubescite, commilitones eius (Kap. 15), beweisen, daß dies eine Rede sei, die naturgemäß nur vor der Gemeinde gehalten worden sein kann.

Um der Stelle im Apologeticus (Kap. 39) willen muß man auch de praescriptionibus haereticorum für eine Ansprache in der Gemeinde halten, denn es heißt Kap. 1: Conditio praesentium temporum, fratres, etiam hanc admonitionem provocat nostram. Und Kap. 15 nennt Tertullian dies Werk eine allocutio.

Im übrigen ist es zweifelhaft, welchen anderen Schriften Tertullians etwa noch Reden im Gemeindegottesdienst zu grunde liegen; rednerische Abschnitte kommen noch in mehreren vor, und in de pudicitia scheint der Satz: Urget nos dicere indignitas (Kap. 22), diese Schrift als Rede zu bezeichnen, die freilich als Gemeindepredigt ziemlich lang wäre.

Dem homiletischen Werte dieser Predigten Tertullians ist nicht leicht gerecht zu werden. Sie entsprechen der Weihe des Kultus nicht in dem Maße wie die des Cyprian, sie enthalten für unser Gefühl zu viel von weltlichen Dingen und bringen aus der klassischen Mythologie so vieles, daß manche Abschnitte kaum für eine christliche Predigt zu passen scheinen. Allein etwas Ähnliches begegnet uns in Luthers Predigten, in denen manche Stellen voll Polemik gegen Papsttum und Möncherei heutzutage rein evangelische Gemeinden fremdartig berühren würden, weil diese Gegensätze für uns nicht mehr so vorhanden sind. Jene Zeiten aber lebten und webten in diesen Dingen und die Gemeinden mußten losgerissen werden von der Welt religiöser Irrtümer, in welcher sie von Jugend an aufgewachsen waren.

Über den Charakter und Stil Tertullians hat Noeldechen (S. 476 f.) bereits eingehend geurteilt. An Originalität der Gedanken, an umfassendem Wissen und an sittlicher Kraft und Entschiedenheit, die sich nicht scheut, die äußersten Konsequenzen der

christlichen Wahrheiten zu ziehen und praktisch geltend zu machen, ist Tertullian dem Cyprian überlegen und darum sein „Meister". An solchen starken Persönlichkeiten werden sich immer die Prediger von geringerer sittlicher Kraft aufrichten und erfrischen können. An den schroffen Urteilen kann ein schlaffes Geschlecht sich wieder besinnen. Und wenn Tertullian alle Kunst und Verschönerung für teuflisch achtet, so ist doch zu bedenken, daß damals von einer Kunst im Dienste und Geiste des Christentums keine Rede war, sondern all das, wogegen er eifert, dem Götzendienste oder der Eitelkeit entsprungen war. Er ist ein herber Sittenprediger, der rücksichtslos die Schleier falscher Vorwände und nichtiger Entschuldigungen hinwegreißt, hinter denen die sündliche Lust sich verbergen will. Aber schon waren seine Zeitgenossen nicht mehr stark genug, die volle Wahrheit zu ertragen.

Der Inhalt seiner Predigten geht größtenteils auf Fragen der kirchlichen Sitte und Zucht, auf Gewissensfragen, die sich den damaligen Christen aus ihrem eigenen früheren und dem sie noch jetzt umgebenden Heidentum aufdrängten. Die seelenberatende Seite der Predigt tritt besonders stark hervor, denn es ist dem Tertullian überall um ein klar bewußtes Christentum zu tun, nicht bloß bei den Täuflingen (de bapt. c. 18). Energisch dringt er auf Betätigung des inneren Glaubensstandes im äußeren Leben; er drängt den Willen zur Tat: Vanissimum est dicere: volui nec tamen feci (de poen. c. 3). Immer ist er auf das Reale, das Praktische gerichtet; alle seine Reden sind durch Zeitumstände veranlaßt und gehen auf die Gegenwart ein. In der Ausführung gibt er gern eine geschichtliche Übersicht über den Ursprung und die Fortbildung der Sache, von der er redet (de spect. c. 5; de idol. c. 3; de corona c. 12). Der Eingang geht gleich in medias res; der Schluß enthält Ermahnungen oder Verheißungen, nur einmal in eine Doxologie ausklingend. Ein Muster lebhafter Erzählung ist der Anfang von de corona. An rhetorischen Figuren finden wir in seinem Stil wie bei Cyprian Alliterationen, Assonanzen, Reime, Antithesen, Amplifikationen, Steigerungen, Kettensätze und oft eine Fülle des Aus-

drucks. Aber das ihm Eigentümliche ist das Kurze, Abgebrochene, wie bei Seneka, Mörtel ohne Kalk. Manchmal läßt er das Verbum weg; eine Art der Kürze, die wir bei Heinrich Müller, Lassenius, R. Kögel wiederfinden. Oft begegnet uns die asyndetische Form. Beachtet man dies, so erscheint der Stil Tertullians doch nicht so dunkel, wie Laktantius ihn ansieht. Freilich kommt noch eine Fülle von Phantasie hinzu, die Himmel und Erde belebend durchdringt; doch ist diese Kraft der religiösen Anschauung nur eine Frucht des lebendigen Glaubens und inniger Frömmigkeit. Um seinen Gedanken und Gefühlen den rechten Ausdruck zu geben, weiß er neue Wörter zu bilden, wo die lateinische Sprache ihm zu arm ist. Um die Wahrheiten kräftig geltend zu machen, greift er manchmal zum Paradoxon. Das Credo quia absurdum, was ihm nachgesagt wird (nach de carne Chr. c. 5), ruht doch auf dem echt christlichen Gedanken, daß Gottes Werke über alles menschliche Wissen und Verstehen hinausgehen; de bapt. c. 2: Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem? Das ist der Mut des Glaubens, der allen Zweifeln des Verstandes widersteht.

Für die Geschichte der Predigt ergibt sich als Resultat, daß im Abendlande bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts in Afrika wie in Rom Predigten im Gemeindegottesdienste gehalten worden sind, die von der kultischen Feier wie von der Schriftverlesung wenig oder gar nicht beeinflußt waren, die auch nicht regelmäßig, sondern nur bei bestimmten Anlässen gehalten wurden. Von einer Anlehnung an die Synagoge ist keine Spur vorhanden. Die Rede geht zwar in biblischem Geiste, aber nicht im biblischen Stile einher; für die Form und den Aufbau ist die Technik der antiken Rhetorik maßgebend. Außer einem gelegentlichen Hinweis auf die Perikope ist von einer Textauslegung, wie sie Origenes in die Predigt der griechischen Kirche einführte, keine Rede. Erst durch den Einfluß der großen griechischen Prediger auf das Abendland und durch die Entwickelung des Kultus gewinnt der Text der Perikope Bedeutung für die Predigt. Für das Wesen

der Predigt ist die Verbindung mit Text und Kultus nicht durchaus notwendig, und die Geschichte liefert mehrfach Beispiele dafür, wie z. B. die acht Sermone Luthers gegen die Bilderstürmer. Mögen die Predigten des Tertullian und Cyprian dazu dienen, daß auch in der Homiletik unserer Tage das Wesen der Predigt freier erfaßt werde. Was sich geschichtlich entwickelt und im ganzen bewährt hat, darf doch nicht als das allein Mögliche und durchaus Notwendige hingestellt werden. Wo der Geist ist, da ist auch die Kraft.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zwei Originalbriefe Bugenhagens.

Mitgeteilt von

Lic. Dr. **Karl Graebert** in Halle a. S.

1. Bugenhagen an Bürgermeiſter und Rat der Stadt Soeſt.

Wittenberg, den 22. Dezember 1532.

Bugenhagen ermahnt, den „Sakramentsſchänder“ Johannes Campenſis in Soeſt nicht zu dulden, den alten Pfarrern aber ihre Beſoldung Zeit ihres Lebens nicht zu entziehen. — Vogt, Bugenhagens Briefwechſel, Stettin 1888, hat dieſen Brief nicht. Ein Abdruck befindet ſich in Rembert, Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich, 1899, S. 291 f. nach einer Kopie im Soeſter Stadtarchiv (Fol. 152). Dieſer iſt jedoch mangelhaft, wie das Original des Briefes, das in der Handſchriftenſammlung der Königl. Bibliothek zu Berlin, Ms. Germ. fol. 832, vorhanden iſt, zeigt. Das Original lautet:

Gnade vnd frede dorch Chriſtum ſtedes thovorn. Achtbarn, Erſamen, wiſen heren, wy dancken Gade dem vader aller bermhertigheit, dat dat Euangelium Chriſti ock by jw werd geprediket. Jd is vns auerſt van herten leid, dat broder Joannes edder frater Joannes van Campe, de ſick nomet Magiſter Joannes Campenſis edder de Campis, jwe frame gemeyne ſo

erre maket. Myne tuchniſſe vam em ſcriue ick jwer Erſamenheit, dat ick entſchuldiget moge ſyn, dat ick ſulcks J. E. nicht vorſwegen hebbe.

Joannes Campenſis is eyn Sacramentſchender vnde wurd jn der Diſputie tho Flenſborch (darhen my ock koniglike Maieſtet tho Denemarken van hamborch leth vorderen) alſe eyn jrrich Sacramentſchender van den predikeren holſterlandes mit Gots worde ouerwunen, vnde darvm van K. M. vth dem lande vorwiſet. Sulck betugen noch de Acta hyr tho wittemberch gedrucket, vnde de arme mynſche dorff doch ſulks vorlochenen, wor he henkumpt, alſe me tho lubeke vnde tho Brunſwig van em ſecht. Me ſecht em ock tho lubeke na, welk ick gehöret hebbe van ehrliken borgeren, dar Joannes Campenſis mede collatie geholden hefft, vnde de he ock neuen ſynem framen worde gerne hadde wold jn ſyne Sacramentſchenderye vören, dat he gerne borget vnde nicht wedder gifft vnde neyn ehrlick leuent voret vnde kone ja vnde neen ſeggen, wen he wil, de ſake treffe Got edder de lude an, dar ſchal he nicht vele na fragen. Wat darane war is, dat werde gy tho Söſte wol weten. Erſamen w. h., gy ſind ſchuldich, ſulk eynen loſen mynſchen jn dem hogen Gadesampte, ſo vele by jw is, nicht tholidende, dat gy nicht ſchuld mit hebben an der vorvöringe vnd dartho jw ſulueſt jn vare ſetten mit jwen leuen borgeren etc.

Ick höre ock, E. w. h., dat me gerne van den olden parneren wolde ere böringe nehmen, de wile ſe nu nicht dar vor dohn. Auerſt leue heren, ick wolde truwelick raden vmme fredes vnde eyndracht willen, welk wol beter is wen ſulke böringe, ock angeſehn, dat de parnere dar mede van der Stad ane jemandes wedderſage mit willen belehnet ſind ere leuentlang, dat me mit en fruntlick handele vnde late en, wat ſe thovorne gehat hebben ere leuentlang, dat id alle dar na valle jn jwen gemeynen Caſten. Ick vorſehe my, dat gy doch wol ane dat jwe predikere konen ehrlik holden, alſe gy ſchuldich ſind. Dat Euangelium nympt nemande wat, vnde de parnere werden nicht hyr ewich leuen. So hebbe ick tho Brunſwig nemande wat affpreken laten, wo wol ick hebbe der predikere haluen eyne

proteſtatie moſt laten vnthgan wedder myne leue Brunſwikere, welke gedrucket is hinden an myn bock vth den dren ordenungen genamen. Doch hebben ſe my thogeſecht muntlik jn ſulker ſake ſick thobeteren.

Kan jck j. E. wor anders mede denen, dat doh ick gerne. Chriſtus ſy mit jw vnde jwer gantzen gemeyne ewichlick. Scr. tho Wittemberch. M. D. XXXII. Sundages vor winachten.

J. E. williger

Joannes Bugenhagen,

Pomer.

---

2. Bugenhagen an Johannes Weinlöb, Kanzler des Kurfürſten von Brandenburg.

Wittenberg, den 27. Mai 1547.

Bugenhagen bittet, die Befreiung des Paſtors von Loburg, der von einigen Spaniern im Lager gefangen gehalten wird, ſogleich zu veranlaſſen. — Das Original befindet ſich in der Handſchriftenſammlung der Königl. Bibliothek zu Berlin, Ms. Boruss. fol. 201.

Gratiam et pacem a Deo patre nostro per Jesum Christum Dominum nostrum. Pastor Loburgensis, clariss. Cancellarie, quamuis ad dioeceses pertineat, ni fallar, tamen jamdudum captus tenetur jn castris a quibusdam hispanis, qui antea spoliarunt eum pecunia, quam apud eum inuenerunt, et nunc minantur ei mortem, nisi numeret pecuniam, vt videre licet jn eius literis. Quo iure hoc faciant contra bonum virum, qui non est hostis, facile videt tua humanitas. Obsecro igitur t. h., vt nomine jllustriss. Principis Electoris Brandenburgensis etc. agas, vel apud Caesaream Maiestatem, vel apud alios, quemadmodum tua prudentia nouit, vt vir ille innocens liberetur et aliquo saluo conductu a tua humanitate ad nos vel hodie mittatur. Dicit se mihi notum esse, id quod fatebor, vbi faciem eius videro. Propterea ad

t. h. misi fratrem nostrum et ciuem Christophorum Kelner, virum tibi notiss., vt adiuues eum, quo liberetur miser. Si hoc sciret clementia Caesareae Maiestatis, indignissime ferret, non solum propter iusticiam, sed etiam propter alia etc. Non sustineat t. h., vt homo christianus ab iniustis occidatur propter pecuniam, quam non debet, postquam etiam sua amisit per raptores, maxime quando ipse nunc est sub potestate tui Principis. Facies in hac re, quod debes, praeterea et rem gratam Deo. Non ero ingratus t. h., vbi quid a me factum volueris. Christus sit tecum jn aeternum.

Ex W. M.d.xl.vii. feria 6. ante pentecosten.

D. Pomeranus T.

Clariss. viro et domino D. Johanni Weinlau, jurisconsulto, jllustriss. Electoris Brandenburgensis etc. Cancellario digniss. domino suo et amico jn primis venerando.

In castris.

Rezenſionen.

1.

Karl Wilhelm Ziegler, Die Verſöhnung mit Gott. Bekenntniſſe und Erkenntniswege. Tübingen und Leipzig. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1902. VII u. 441 S.

Preis 6 ℳ, geb. 7 ℳ.

Ungeachtet des quantitativen Reichtums der heutigen apologetiſchen Literatur haben wir doch keinen Überfluß an tüchtigen Schriften dieſer Art, von welchen man ſich einen überzeugenden Eindruck auf weitere Kreiſe verſprechen könnte. Wer berufen ſein ſoll, zur Verteidigung des chriſtlichen Glaubens das Wort zu ergreifen, muß das moderne Geiſtesleben nicht bloß kennen, ſondern ſelbſt in ſeine Gedanken und Stimmungen ſo tief eingetaucht ſein, daß er nicht bloß ſeinen Abſtand von der chriſtlichen Denkweiſe wahrnimmt, ſondern auch ſein relatives Recht erkennt und die Punkte findet, an welche die Apologie der chriſtlichen Wahrheit weiterführend anzuknüpfen hat. Er muß ferner vom chriſtlichen Glauben nicht bloß perſönlich erfüllt, ſondern auch in deſſen Begründung, Gliederung und inneren Zuſammenhang ſo gründlich eingeweiht ſein, daß er Sicheres und Unſicheres, Weſentliches und Unweſentliches, Allgemeingültiges und der individuellen Gedankenbildung Überlaſſenes zu unterſcheiden vermag. Vor allem aber wird er nur dann auf ſuchende Gemüter Einfluß gewinnen, wenn man ihm abfühlt, daß er ſelbſt auch einmal ein Suchender geweſen iſt und ſich von daher das Bewußtſein um die Probleme und das Bedürfnis einer geduldigen, Schritt für Schritt vordringenden Auflöſung derſelben bewahrt hat.

Von dem Verfaſſer der vorliegenden Schrift darf geſagt werden, daß er die Aufgabe der Apologetik in dieſem Sinne verſteht und in Angriff nimmt. Energiſch bemüht er ſich um die Konzentration auf einen einheitlichen Gedankengang. Den Weg, den er für den ent-

ſcheidenden hält, hat er ſchon 1887 in der Schrift „Zum Entſcheidungskampf um den chriſtlichen Glauben in der Gegenwart“ (in dieſer Zeitſchrift angezeigt von D. H. Weiß 1888, S. 371 ff.) bezeichnet. Er führt vom ſittlichen Ideal zum chriſtlichen Glauben, weil ohne dieſen auch jenes nicht zuverſichtlich ergriffen und nachhaltig durchgeführt werden kann. Wird in der früheren Schrift die Notwendigkeit des Glaubens begründet, ſo ſteht in der gegenwärtigen die Offenbarung im Mittelpunkt, die dieſen Glauben trägt, indem ſie aus dem bloßen Wunſch zu glauben, eine feſtgegründete und einer reichen Entfaltung fähige Überzeugung macht. Aber nicht darauf kommt es dem Verfaſſer an, das Weſen der Offenbarung theologiſch zu erörtern, ihre Möglichkeit, ihre Wirklichkeit und die Wege ihrer Vermittelung zu unterſuchen. Die Kernfrage iſt ihm die praktiſche, wie es dem ſittlich ernſten Menſchen möglich wird, an den Gott zu glauben, der dem Guten die Verwirklichung gewährleiſtet. Darum führt er den Menſchen, in dem er die Sehnſucht nach dem Glauben vorausſetzt, zu der Perſon des Erlöſers, der ihn mit der Gewißheit des Heils zugleich die unüberwindliche Zuverſicht zum Walten des lebendigen Gottes gewinnen läßt. Nicht eine populäre Dogmatik will darum ſein Buch ſein, ſondern eine Wegleitung zur Gewinnung der perſönlichen Glaubensgewißheit. Daraus erklärt ſich nicht bloß die Auswahl des Stoffes, auch die Form der Darſtellung hängt mit dieſem leitenden Geſichtspunkt zuſammen. Sie nähert ſich zwar da und dort der Weiſe bibliſch-theologiſcher Entwickelung und dogmatiſcher Erörterung; allein ſie bewahrt doch, namentlich auf ihren Höhepunkten, den Charakter des Glaubenszeugniſſes.

Die beſondere Gabe des Verfaſſers, wohldurchdachte Gedankengänge in das Gewand poetiſcher Empfindung und plaſtiſcher Anſchauung zu kleiden, zeigt ſich am meiſten im 1. Teil des Buches: „Auf hoher See.“ In einer Reihe ergreifender Bilder wird uns geſchildert, wie die Sehnſucht nach dem Glauben mit den Widerſtänden der äußeren und der inneren Erfahrung ringt. Der optimiſtiſche Idealismus ſieht ſich zwar durch vereinzelte Sonnenblicke in der Natur wie in der Geſchichte, insbeſondere in der nationalen Vergangenheit ermutigt; aber er findet auch ſchwere Hemmungen auf ſeinem Weg und wird durch niederſchmetternde Gerichte erſchüttert. Vor allem aber wird er durch das Bewußtſein der Schuld in ſeiner Zuverſicht gelähmt und ſchließlich müßte er in der Verzweiflung untergehen, wenn nicht Gott ſelbſt ihm einen unerſchütterlichen Grund zeigte. Auch das ſittliche Ideal iſt zwar ein unentbehrlicher Kompaß, aber kein ſicherer Hafen. Es kann die gefährlichen Anſtöße der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit nicht hinwegräumen; es macht ſie nur gefährlicher, weil jetzt nicht mehr bloß die Übereinſtimmung des Weltlaufs mit unſeren Wünſchen, ſondern ſeine

Gerechtigkeit selbst in Frage steht. So schließt dieser erste Teil mit dem negativen Ergebnis: Allgemeine Erfahrung und sittliche Reflexion enthalten keine hinreichende Begründung des Gottesglaubens. Es bleibt nur die „Sehnsucht nach dem Glauben" übrig (S. 64). Den wirklichen Glauben muß Gott selbst durch seine Offenbarung ermöglichen und begründen. Diese kurze Inhaltsangabe kann freilich von dem farbenreichen Gemälde, das der Verfasser in Anknüpfung an mannigfaltige Stimmen biblischer und profaner, religiöser und nationaler Sehnsucht und Hoffnung entwirft, nur eine unzulängliche Vorstellung erwecken.

Der 2. Teil „Auf festem Grunde" entwickelt in ruhigerer Sprache, was wir der Offenbarung Gottes in Christus verdanken. Auch hier will der Verfasser — der sich übrigens, wie dies namentlich die Anmerkungen (S. 402—441) bekunden, mit der hierher gehörigen wissenschaftlichen Literatur (Th. Keim, J. Weiß, W. Baldensperger, E. Haupt u. a.) gründlich und selbständig auseinandergesetzt hat — nicht argumentieren, sondern die Sache selbst, insbesondere das geschichtliche Bild Jesu reden und wirken lassen. Was er als Theologe hinzutut, betrifft teils die Auseinandersetzung mit kritischen Schwierigkeiten, teils die Deutung und Entfaltung des religiösen Gehaltes der neutestamentlichen Offenbarung. In sechs Abschnitten wird zunächst der Inhalt des Evangeliums dargelegt: I. Frohe Botschaft, II. das Gottesreich, III. der Gottessohn, IV. das Kreuz, V. die Auferstehung, VI. die Gemeinde.

Man würde die Absicht des Verfassers verkennen, wenn man in diesen sechs Kapiteln ein Leben Jesu suchen wollte. Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Auswahl eine recht lückenhafte und anfechtbare. Vielmehr will er uns in Jesus den kennen lehren, der es allein vermochte, sein Leben im vollkommenen Glauben zu führen, und der es darum auch uns erst ermöglicht, aus der Gebrochenheit unserer inneren Stellung heraus und zum Glauben an Gott zu kommen. Darum beginnt er nach einem kurzen Hinweis auf die sittlichen Wirkungen des Christentums in der Geschichte (I) mit der Darstellung des Glaubens Jesu. Im Gedanken des Gottesreichs findet Jesu Glaube seine national und geschichtlich bedingte Form. Dieser Gedanke besagt, daß der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt und Gott trotz der Sünde zu solcher Gemeinschaft bereit ist (II). Das eigentümlich Neue im Glauben Jesu aber ist, daß er um das Dasein dieses Reiches in seinen grundlegenden Anfängen weiß. Diese Überzeugung läßt sich nicht wieder aus zeitgeschichtlichen Einflüssen ableiten; sie beruht auf „wirklicher Offenbarung des lebendigen Gottes", die in ihm, dem Sündlosen, die reine Stätte ihrer Verwirklichung findet. Aus dem Sohnesverhältnis, das Jesus innerlich erlebt, erwächst ihm die Erkenntnis seines geschichtlichen Messiasberufes, als deren Geburtsstunde wir das

Tauferlebnis zu betrachten haben (III). Die Bewährung des Glaubens Jesu in der schwersten Probe ist das Kreuz. Während seine Arbeit erfolglos scheint und Gott zu dem Vornehmen seiner Feinde schweigt, ringt er sich im Verkehr mit dem Vater zu der Gewißheit durch, daß sein Tod das sühnende Rettungsmittel für die Welt ist, indem er ebenso Gottes Gnade wie die Sinnesänderung den Seinen verbürgt und daß aus seinem irdischen Werk eine neue Religionsgemeinde hervorgehen wird, die er selbst zur Vollendung zu führen bestimmt ist (IV). Der Glaube der Jünger an die Messianität und königliche Herrschaft ihres Meisters sowie die Geistesmacht der apostolischen Zeit müßte jedoch unverständlich bleiben ohne die Tatsache der Erscheinungen des Auferstandenen. Ein zwingender Beweis für ihre Tatsächlichkeit ist ebenso unmöglich wie eine wissenschaftliche Erklärung ihres Hergangs. Daß Jesu Grab leer gefunden wurde, ist geschichtlich wahrscheinlich, und dem gläubigen Denken liegt es nahe, eine verklärende Umwandlung des irdischen Leibes Christi anzunehmen. Aber der Glaube selbst hängt nicht an einer urkundlichen Beweisführung oder einer erklärenden Theorie. Zuletzt kommt es darauf an, ob wir Jesu die einzigartige Stellung zu Gott zutrauen, die in seiner Erhebung zu verklärtem Dasein und Wirken ihren sachgemäßen Abschluß findet. Wer sich dazu innerlich genötigt weiß, wird den Glauben der Jünger für einen tatsächlich begründeten halten müssen. Und darüber müssen wir uns klar sein, daß ohne Jesu Auferstehung das Schweigen des Vaters zu seinem Todeslos auch für unseren Gottesglauben selbst tödlich wäre. Ob Jesus den Abschluß der Weltentwickelung so nahe gedacht hat, wie die Jünger ihn ansetzen, bezweifelt der Verfasser, indem er Weissagungen wie Mark. 9, 1; Matth. 16, 28; 26, 64 auf das machtvolle geschichtliche Kundwerden des Gottesreichs und des messianischen Weltregiments des Erhöhten bezieht (V). In der Gemeinde, deren gemeinsames Gut die Versöhnung ist, sieht Jesus die Frucht seines Werkes. Die geschichtlichen Kirchen sind jedoch weder die reine noch die ganze Auswirkung des neuen Geisteslebens der Gemeinde. Sie sind vielmehr zugleich weltlich-rechtliche Organisationen zum Zweck der Erhaltung und Ausbreitung des Evangeliums (VI).

Ein VII. Abschnitt „Die Ewigkeit" bespricht die letzten Voraussetzungen und Folgerungen des christlichen Heilsglaubens: die Gottheit Christi, die Weltvollendung und das Jenseits. Dieser letzte Abschnitt nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als er die aus dem Glauben an Gottes Offenbarung entspringenden „Erkenntniswege" bis zu ihren jenseits der Erfahrung liegenden Endpunkten verfolgt. Vielfach berührt sich dabei der Verfasser mit R. Rothes theologischer Spekulation, nicht ohne sie in einzelnen Punkten zu berichtigen und zu vereinfachen. Daß hier manches individuell und problematisch bleiben muß, verhehlt er sich

nicht (vgl. S. 266); aber er urteilt mit Recht, daß es dem Christen gebühre, die ihm durch seinen Glauben dargebotene Weltanschauung auch zu Ende zu denken und daß es nicht angehe, das an diesen Fragen haftende Interesse nachdenklicher Gemeindeglieder durch die Betonung der Schwierigkeiten der Sache einfach zur Ruhe zu verweisen.

Ich hebe aus diesem gewichtigen Schlußabschnitt einige Hauptpunkte heraus. Christi Gottheit kann nach dem Neuen Testament selbst nicht seine unbedingte Gleichstellung mit dem Vater bedeuten, sie muß vielmehr im Sinne der fortgehenden persönlichen Mittlerschaft Jesu verstanden werden. Vermöge dieser ist er der bleibende Bürge unserer Versöhnung mit Gott und der Vermittler aller wahren Geisteswirkungen. Eine besonders eindringende Erörterung wird der Frage der Anbetung Jesu gewidmet (S. 279 ff.). Als die eigentliche Norm und das Ideal bezeichnet Ziegler die Anrufung Gottes im Namen Jesu; er räumt aber ein, daß die Anbetung Jesu als des Mittlers dann ihre psychologisch motivierte und sachlich berechtigte Stelle habe, wenn der Gläubige in Stunden der Anfechtung nur noch in Jesu die Offenbarung des Vaters zu sehen und zu ergreifen vermöge. Sicherlich ist damit das praktisch-religiöse Motiv richtig herausgestellt; man wird nur fragen dürfen, ob diese Tiefpunkte christlichen Gebetslebens sich nicht anderseits wieder als Höhepunkte des Glaubenslebens darstellen, sofern in ihnen tiefste Heilssehnsucht mit energischer Konzentration auf Gottes geschichtliche Gnadenoffenbarung zusammentrifft, und ob sie deshalb nicht auch am Ideal christlichen Betens Anteil haben. Die Lehre von der Präexistenz Christi hat zu ihrem religiösen Kern den Glauben an die Ewigkeit nicht nur der göttlichen Gnade, sondern auch der mittlerischen Funktion, durch welche sie sich an der Welt betätigt. Der Gedanke der persönlichen Präexistenz des Erlösers bleibt aber nach dem Verfasser in doppelter Hinsicht unbefriedigend. Er gerät mit dessen menschlichem Selbstbewußtsein in einen nicht aufzulösenden Gegensatz und er läßt uns von der vorirdischen Wirksamkeit des Präexistenten keine religiös bedeutsame Anschauung gewinnen. Da nun das moderne Weltbild den auch für die Religion wertvollen Ausblick auf zahllose außerirdische Schöpfungssphären eröffnet, so bietet sich uns als anschauliche Form für den Glaubensgedanken der Präexistenz die Annahme dar, daß es von Ewigkeit her ein Wirksamwerden der erlösenden und vollendenden Gottesoffenbarung in analogen Mittlerpersönlichkeiten anderer Schöpfungsgebiete gegeben habe. Auf die künstliche Konstruktion, durch welche Rothe die Mehrheit dieser persönlichen Offenbarungsmittler zur Einheit zusammenzufassen versucht hat („Theol. Ethik" I, § 51; III, § 540), verzichtet der Verfasser mit Recht. Man wird aber auch von seinem einfacheren Versuch urteilen müssen, daß dieses ganze Gebiet doch mehr der frommen Phantasie als der eigentlichen Glaubenserkenntnis zugänglich ist. Für

die letztere wird es sich empfehlen, bei dem Satze stehen zu bleiben, daß die geschichtliche Erscheinung Christi und des in ihm geschenkten Heils in Gottes ewig wirksamem Liebesratschluß von Ewigkeit her enthalten ist.

In den beiden letzten, der Eschatologie gewidmeten Abschnitten ist der Verfasser bemüht, unter Ausscheidung der Reste jüdischer Vorstellungen (z. B. vom Totenreich und vom irdischen Messiaskönigtum) ein zusammenfassendes Bild der christlichen Hoffnung zu entwerfen, wie sie durch Jesu Auferstehung in den Jüngern begründet worden ist. Die Vollendung im eigentlichen Sinn haben wir jenseits der irdischen Geschichte zu suchen. Was aus Erde und Menschheit werden wird, haben wir Gott anheimzustellen, dessen gewiß, daß er sie so lange bestehen lassen wird, bis sie ihren unverkürzten Beitrag zur Vollzahl der Bürger des Gottesreiches geliefert haben. Eine Glaubensentscheidung im Jenseits ist bei denen nicht undenkbar, die nicht schon auf Erden vor die endgültige Entscheidung gestellt worden sind. Diese Annahme kann auch den Ernst des religiös-sittlichen Lebens nicht beeinträchtigen, wofern man nur festhält, daß die göttliche Gnadenfrist jederzeit — auch schon im Diesseits — unvermerkt ablaufen kann und daß ihre rechte Benutzung im Jenseits nicht leichter sein wird, als in dieser Zeit. Dagegen ist die Lehre von der schließlichen Wiederbringung aller abzuweisen, da sie aus dem religiös-sittlichen Leben einen Naturprozeß macht, der früher oder später zu seinem notwendigen Ergebnis kommen muß. Der endgültig Widerstrebenden wartet die Vernichtung. Der Gedanke einer vernichtenden Endkatastrophe ist biblisch ebenso gut bezeugt wie die Vorstellung einer andauernden Qual in der Feuerhölle und er bringt auch nicht minder bestimmt als dieser die Wahrheit zum Ausdruck, daß sich am Evangelium von Christus aller Menschen Los entscheidet.

Der Tod der Individuen bedeutet ein endgültiges Abscheiden von der Erde. Die Vorstellungen von der Wiederkehr der abgeschiedenen Geister und vollends die spiritistische Einbildung, es gebe eine Technik des Verkehrs mit ihnen, sind abergläubisch und unwürdig. Manche Analogieen sprechen dafür, daß auf das sinnliche Ableben ein Zustand des Schlafes folgt, wie dies auch biblische Aussagen anzudeuten scheinen. Die Wiederherstellung zu neuem Leben, das wir uns nicht ohne körperliche Organe und nicht ohne eine entsprechende Umgebung, vermutlich in einer anderen Weltsphäre, zu denken haben, ist das Werk der göttlichen Allmacht und Gnade. Die Frist derselben haben wir Gott anheimzustellen; vermutlich hängt sie vom Verlauf der irdischen Weltalter ab.

Man wird es verstehen, daß der Verfasser, von dessen poetischer Gestaltungskraft manche Partieen seines Buches zeugen, das Bedürfnis

empfindet, auch hier den christlichen Gedanken die möglichste Anschaulichkeit zu geben. Für die eigentliche Dogmatik wird sich darin mehr Zurückhaltung empfehlen. In einem Stück scheint mir diese sogar durch den Verzicht auf anschauliche Ausmalung zu gewinnen. Denkt man nämlich den Todeszustand als einen Schlaf, in dem alles Bewußtsein, selbst der Glaube und die Gemeinschaft mit dem Herrn zeitweilig erlischt (S. 319), so hat man zwar Analogieen der Erfahrung für sich; aber man wird so der religiösen Zuversicht des Apostels Paulus (Röm. 8, 38 f.; Phil. 1, 23) schwerlich gerecht. Darum ziehe ich vor, nur das Daß einer unaufhebbaren und ununterbrochenen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn festzustellen, aber alle die allzu menschlichen Ausmalungen des Wie? und Wo? von der christlichen Hoffnung fernzuhalten. Keine anschauliche Vorstellung wird ja doch an die Größe der Sache heranreichen.

Auf das Ganze dieser apologetischen Arbeit zurückblickend, möchte ich bei aller Dankbarkeit für die Fülle und Gediegenheit des Gebotenen nicht verschweigen, daß ich ein für die Bedürfnisse der Gegenwart wichtiges Kapitel vermisse. Indem der Verfasser von dem Heilswerk Christi zur Gemeinde und von dieser zur Kirche fortgeht, versäumt er, uns zu sagen, wie der Christ im Glauben an die Versöhnung nunmehr den Weltlauf religiös versteht. Hier hätte ein Wort über Gottes Weltregierung und ihr Verhältnis zum Naturlauf wie zu den Faktoren des geschichtlichen Lebens um so weniger fehlen dürfen, als der erste Teil die aus diesem Gebiet entspringenden Anstöße für eine idealistische Weltauffassung so nachdrücklich betont hat. In einer solchen Gesamtdarstellung der christlichen Natur- und Geschichtsbetrachtung hätten dann auch die Andeutungen über Materie, Geist und Entwickelung, die sich S. 369 ff. finden, nach deutlicher und vollständiger ausgeführt werden können. Aber auch das Problem des Übels wäre dann zu einer eingehenden und zusammenfassenden Besprechung gekommen. Daß in diesen Stücken eine apologetische Handreichung besonders not tut, läßt sich angesichts der ganzen geistigen Situation der Gegenwart nicht verkennen, denn viel schwerer als die transzendenten Fragen, in denen man sich heutzutage oft nur zu rasch und zu leicht bescheidet, lasten die immanenten Probleme des Weltlaufs auf Sinn und Gemüt der heutigen Generation, und vielen scheint durch sie vor allem der Zugang zum Gottesglauben versperrt.

Indessen kann die Grundstimmung dieser Arbeit gegenüber nur die aufrichtiger Dankbarkeit sein. In umsichtiger Benutzung der wissenschaftlichen Vorarbeiten und in selbständiger Vertiefung in die Sache selbst hat uns der Verfasser ein Buch gegeben, das den Wert eines persönlichen Glaubenszeugnisses und einer tüchtigen Gedankenarbeit zugleich besitzt. Und unsere Achtung vor seiner Leistung muß sich noch steigern,

wenn wir erwägen, daß er die Muße zu dieſen eindringenden Studien einem arbeitsvollen kirchlichen Amte abgewonnen hat. Wird uns heute oft laut und vielſtimmig verſichert, daß die wiſſenſchaftliche Theologie der Gegenwart für die Aufgaben des praktiſchen Amtes nichts bieten könne, ſo dürfen wir dieſen Stimmen die Tatſache entgegenhalten, daß es noch immer praktiſche Geiſtliche gibt, die nicht nur das Bedürfnis empfinden, der Arbeit der theologiſchen Wiſſenſchaft zu folgen, ſondern auch zu ihrer Förderung ſelbſt etwas Namhaftes beitragen.

Leipzig. O. Kirn.

Inhalt des Jahrganges 1903.

Erstes Heft.

Seite

Kautzsch, Zum Gedächtnis D. Julius Köstlins 5

Abhandlungen.

1. Boehmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos 35
2. Tschackert, Die bisher unbekannte Ulmer Handschrift der deutschen Augsburgischen Konfession 48
3. Fuchs, Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden 71
4. Ebeling, Über Ehescheidung und die kirchliche Trauung geschiedener Personen 99

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bröse, Noch einmal der Teich Bethesda 153
2. Stärk, Miszellen 156
3. Riedel, Miszellen zum Alten Testamente 161

Rezensionen.

1. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden; rez. von Clemen . 171
2. Nachtrag. Register zu Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; rez. von Clemen 177

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Ley, Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaja Kap. 40—66 181
2. Ryssel, Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs . 229
3. Zimmermann, Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2 247
4. Dürselen, „Die Taufe für die Toten" 1 Kor. 15, 29 291
5. Knaake, Die Schrift des Rabanus Maurus De institutione clericorum nach ihrer Bedeutung für die Homiletik und Rabanus Maurus als Prediger 309

Gedanken und Bemerkungen.

Seite
1. Bewer, Die Leviratsehe im Buch Ruth 328
2. Boehmer, Sarbeth Sabanaiel 332
3. Riedel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus 338

Rezensionen.

1. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments; rez. von Rothstein 343
2. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum; rez. von Reischle 362

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Conrady, Das Thomasevangelium 377
2. Stange, Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis vom Mai 1530. 459
3. Otto, Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schlosser 470
4. Schwartzkopff, Wert und Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes 482

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bewer, Zur Literarkritik des Buches Ruth 502

Rezensionen.

1. Erbt, Jeremia und seine Zeit; rez. von Dibelius 507

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Wendland, Philosophie und Religion in ihrem gegenseitigen Verhältnis an der Hand der neueren Theorieen kritisch erörtert . . . 517
2. Zimmermann, Lukas und die johanneische Tradition 586
3. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian 606

Gedanken und Bemerkungen.

1. Graebert, Zwei Originalbriefe Bugenhagens 640

Rezensionen.

1. Ziegler, Die Versöhnung mit Gott; rez. von Kirn. 644

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Digitized by Google

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.
Stuttgart und Berlin

Vor kurzem erschienen!

D. Bernhard Weiß:

Die Religion des Neuen Testaments. Geheftet 6 Mk. In Halbfranzband 7 Mk. 50 Pf.

Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. Siebente verbesserte Auflage. Geheftet 12 Mk. In Halbfranzband 13 Mk. 50 Pf. [284]

Zu beziehen durch die meisten Buchhandlungen.

Drucksachen:

Dissertationen, Programme

u. s. w.

in billiger und geschmackvoller Ausführung.

Umgehende Berechnung nach Einsendung des Manuskripts.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft

Buchdruckerei

Gotha.

Hierzu eine Beilage der

Librairie H. Welter, Paris-Leipzig.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Seite

1. Wendland, Philosophie und Religion in ihrem gegenseitigen Verhältnis an der Hand der neueren Theorieen kritisch erörtert . . . 517
2. Zimmermann, Lukas und die johanneische Tradition 586
3. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian 606

Gedanken und Bemerkungen.

1. Graebert, Zwei Originalbriefe Bugenhagens 640

Rezensionen.

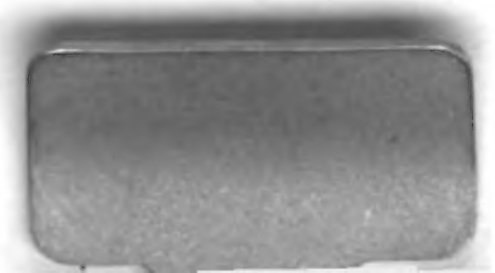
1. Ziegler, Die Versöhnung mit Gott; rez. von Kirn 644

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

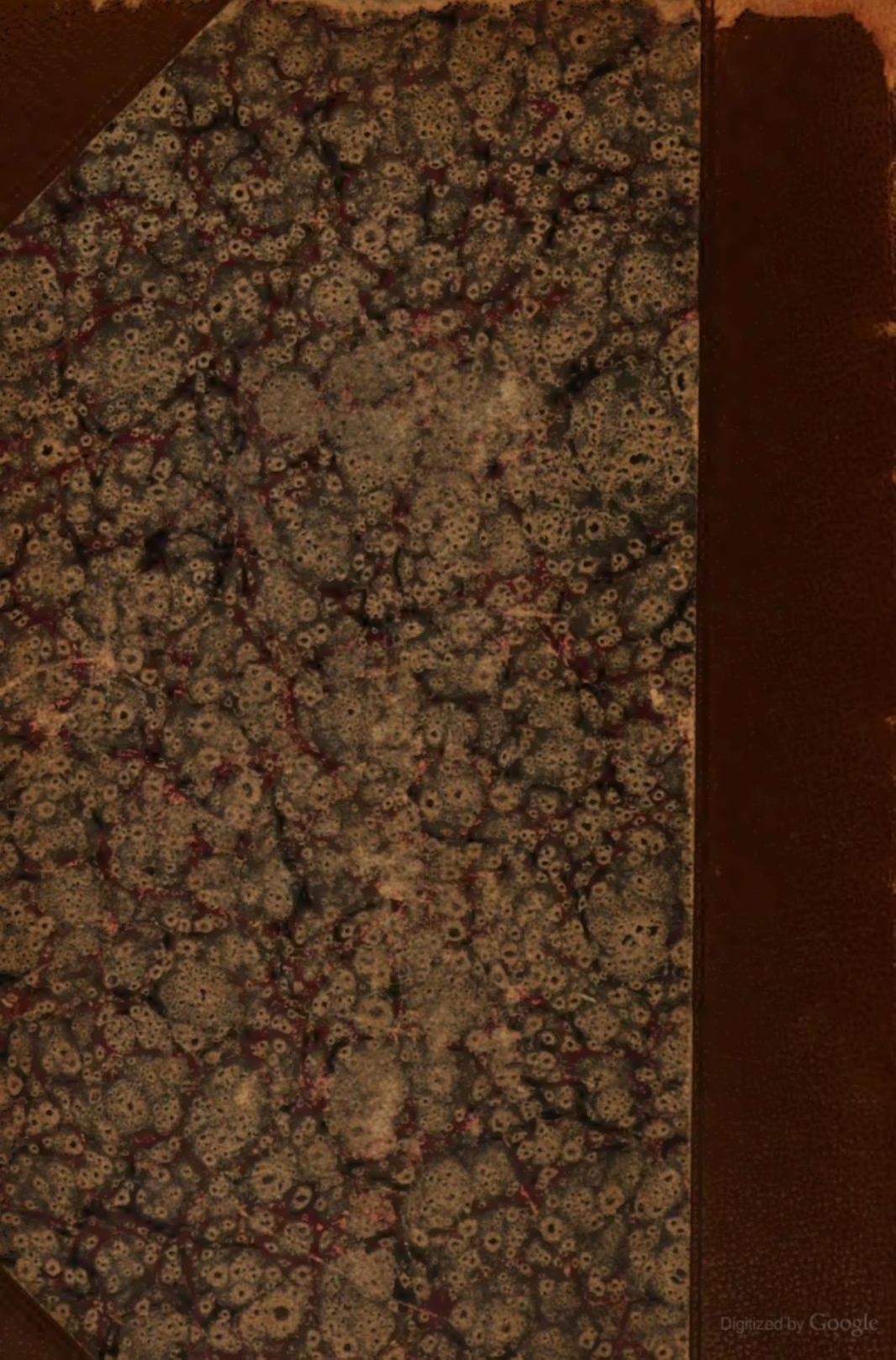
Digitized by Google

DEC 1967

APR 1970



Digitized by Google


Digitized by Google